REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

SIXIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 22

AVRIL 1925

LE MARTYRE ET L'ASCÈSE..... M. Viller..... 105

NOTES ET DOCUMENTS :

LIVRES D'AUTREFOIS. — L'AUTOBIOGRAPHIE DU P. SURIN..... F. Cavallera..... 143

L'EMPLOI DE MÉTHODES DANS LA VIE SPIRITUELLE. — COMMENT SE POSE LA QUESTION ?..... J. de Guibert..... 159

COMPTES RENDUS :

THÉODORE DE SAINT-JOSEPH, O. C. D. : CONNAISSANCE DE DIEU ET UNION D'AMOUR (Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine). — *LOUIS PEETERS, S. J.* : VERS L'UNION DIVINE PAR LES EXERCICES DE S. IGNACE. — *KARL RICHSTAETTER, S. J.* : MYSTISCHE GEBETSGNADEN UND IGNATIANISCHE EXERZITIEN (J. de Guibert)..... 180

CHRONIQUE 195

BIBLIOGRAPHIE..... 209

ADMINISTRATION

TOULOUSE, 9, rue Montplaisir
Compte courant n° 593, Toulouse.

RÉDACTION

ROME (19), 120, Via del Seminario
TOULOUSE, 31, rue de la Fonderie

Tous droits réservés

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

Les abonnements sont annuels et partent de janvier.

FRANCE et BELGIQUE..... **15 fr.** — UNION POSTALE..... **18 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr. 50**

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

Prix d'une année écoulée : **18 fr.**

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

Les abonnés de l'étranger, qui ne l'ont pas encore fait, sont priés de vouloir bien envoyer, sans retard, le montant de leur abonnement pour 1925.

RÉDACTION

Tout ce qui concerne la *rédaction* de la *Revue*, les échanges et les envois de livres pour comptes rendus doit être désormais envoyé à l'une des deux adresses :

R. P. de GUIBERT, 120, via del Seminario, ROMA (19).

M. F. CAVALLERA, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE.

SOUS PRESSE :

Louis MICHEL et Ferdinand CAVALLERA

LETTRES SPIRITUELLES

du Père JEAN-JOSEPH SURIN

de la Compagnie de Jésus.

ÉDITION CRITIQUE

I

1630-1638

Editions de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*.

Administration : 9, Rue Montplaisir, Toulouse.

LE MARTYRE ET L'ASCÈSE

I. — Les trois premiers siècles

Même au temps des persécutions, le martyre n'était pas l'unique façon de suivre le Christ et d'être parfait. Il n'était point donné à tous de mourir de la main du bourreau. Il fallait, pour ceux qui étaient sujets à cette infirmité de mourir dans leur lit, — ce n'est point nécessairement un signe d'imperfection, — le moyen de s'unir au Christ, de porter leur croix, de marcher à la suite de Jésus et de gagner le ciel. Durant les trois premiers siècles de l'Eglise, on a parlé déjà de suppléances du martyre. Si la mort pour le Christ est le sommet vers lequel on peut légitimement aspirer, si elle est la grâce suprême à laquelle il faut se préparer par des exercices répétés qui fortifient les courages et endurcissent les corps à la souffrance, puisqu'elle n'était point accessible à tous, il était nécessaire qu'il y eût une perfection que tous, s'ils le voulaient, pussent atteindre (1).

Pour le gnostique de Clément d'Alexandrie le martyre est un achèvement de la vertu. Mais le gnostique, en dehors du martyre, porte vraiment sa croix s'il renonce, vivant, à toutes choses (2); et s'il ne meurt point d'une mort qui sépare son âme de son corps, il sépare du moins son

(1) « Bien qu'il y ait d'autres moyens d'atteindre la lumière, pour obtenir de suite la récompense promise, pas de plus sûr moyen que le supplice ». *De laude martyrii*, n° 2, Hartel, *Op. Cyprian.*, App. p. 27-28.

(2) *Strom.*, VII. 12, 79, PG. 9, 509 c.

âme des passions qui en empêcheraient la perfection (3). Déjà le maître du didascalée comparait au martyre les efforts pour acquérir la vertu. Dans un contexte où la pensée du témoignage par le sang est partout explicite, il ne craignait pas d'assimiler aux martyrs ceux qui accomplissent les commandements du Sauveur : « Ils sont dans chaque action ses martyrs, en faisant sa volonté, en le nommant ainsi en fait leur Seigneur, en rendant un témoignage effectif à celui auquel ils font profession d'appartenir, eux qui ont crucifié leur chair avec ses convoitises et ses passions (4) ». Quand il affirme que le résumé de toute la vertu que le Seigneur nous enseigne, c'est qu'il faut par charité pour Dieu mépriser la mort par la plus grande des sagesses, il a bien soin de dire que c'est une sagesse qui s'apprend et qu'il n'est personne parmi les chrétiens, femme ou enfant, qui ne soit capable de retenir la leçon (5). Le martyre de désir est possible pour tous. La vertu laborieuse est une préparation au martyre et comme une répétition à huis clos du sacrifice qu'il fallait être prêt à faire publiquement, si Dieu y conviait. Clément voyait l'Eglise de son temps remplie d'hommes, et de femmes aussi, qui durant toute leur vie s'étaient exercés à cette mort vivifiante (6). « Cette préparation au martyre qui remplissait la vie du chrétien (7) », il n'est guère d'écrivain qui ne la mentionne (8). *La lettre des églises de Lyon et de Vienne* de 177 nous dit des apostats qu'ils ne s'étaient point exercés,

(3) *Ibid.*, 71, PG. 9, 500 A.
(4) *Strom.*, IV, 7, 43, PG. 8, 1256.
(5) *Strom.*, IV, 6, 41, PG. 8, 1252 C ; IV, 7, 46, PG 8, 1257 B.
(6) *Strom.*, IV, 8, 58, PG. 8, 1272 A.
(7) E. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 170.
(8) E. Le Blant. *La préparation au Martyre* (*Mémoires* de l'Académie des Inscript., t. XXVIII, 1874, p. 53-78. — Athanase. *Epistola heort.* XIII, nº 3, PG. 26, 1416 B. « Beatissimi martyres, cum se ab initio aerumnis assuefecissent, repente exstiterunt perfecti in Christo », S. Cyprien. *Ep.* 58, nº 8, Hartel, 663.

et des autres, qu'ils avaient appris à confesser leur foi (9).

Nous ne devons pas nous étonner qu'on ait insisté sur la préparation au martyre : elle durait des années, tandis que le martyre lui-même ne prenait qu'un instant, tout au plus quelques heures. Tertullien a pris garde de ne point l'oublier. « Celui-là, écrit-il dans son traité *des Jeûnes*, est certain de vaincre dans le combat, parce qu'il a tué sa chair et que sur lui les tourments ne trouveront point à mordre (10). » On croirait que le martyre disparaît de ses préoccupations quand au début du *De exhortatione castitatis* il énumère trois degrés de sanctification : virginité depuis la naissance, continence depuis le baptême, viduité après un premier mariage (11) ; et quelques-uns semblent s'y être trompés (12).

Si on tourne quelques pages de cet opuscule qui a pour but d'exhorter un chrétien à ne point se remarier, on trouve cette raison qu'il sera « mieux préparé à la persécution et plus ferme dans le martyre (13) ». Le montaniste moins que personne était capable de déprécier le martyre. Même si la comparaison n'est pas explicite, la pensée de Tertullien n'est cependant point douteuse. S'il estimait beaucoup les vierges, il jugeait plus élevés les martyrs. Dans son livre *De la résurrection de la chair*, il mentionne comme des sacrifices agréables à Dieu trois degrés analogues : virginité, viduité, continence dans le mariage, mais qui ne sont, là aussi, avec le jeûne et l'ascèse, que des apprêts du mar-

(9) Euseb. *H. E.* V. 1, 45, ἐμάνθανον ὁμολογεῖν et 11, PG. 20, 425 B. 413 A.

(10) *De Jejuniis*, 12, PL. 2, 1020-1021.

(11) *De exhortatione cast.* cp. 1. PL. 2, 963-964.

(12) Ainsi R. Reitzenstein : *Historia Monachorum u. Historia lausiaca*, Göttingen 1916, p. 165, à propos du *De resurrectione carnis* cp. 8. — Même si dans le traité dont il s'agit, Tertullien ne parlait point du martyre, il suffirait de rappeler que pour lui les martyrs sont les seuls qui entrent immédiatement au paradis. Semblable privilège les place, sans conteste, au premier rang.

(13) *De exhortatione cast.*, cp. 12, PL. 2, 976.

tyre (14). Ainsi que son contemporain l'illustre professeur d'Alexandrie, Tertullien regardait comme la perfection ordinaire, à la portée de toutes les bonnes volontés, la préparation au martyre. Mais tandis que Clément, parce qu'il devait lutter contre les gnostiques alexandrins qui exaltaient à l'excès la virginité aux dépens du mariage, a esquissé dans une partie notable de ses *Stromates* une apologie de la vie conjugale, et s'est montré sobre d'éloges sur la vie que menaient les vierges, le prêtre de Carthage fait nettement de la virginité la sanctification la plus élevée, en mettant, c'est entendu, le martyre hors concours. Déjà dans les deux livres *A son Epouse*, lorsqu'il entreprenait les louanges comparées des vierges et des veuves, il reconnaissait que la sainteté des vierges « verrait de très près la face de Dieu (15) ». La virginité avait ainsi sa valeur propre, indépendamment du martyre.

On n'accusera pas Origène d'avoir affaibli les mérites de la virginité. Il l'affectionnait à ce point que, non content de se porter pour elle, de bonne foi, jusqu'à la mutilation que l'on sait, volontiers il eut mis les vierges au dessus des martyrs. « Vouer à Dieu sa virginité, c'est offrir ce qu'on a de meilleur (16) ». « Un corps immaculé, voilà ce qui est surtout l'hostie vivante et sainte et agréable à Dieu (17). » Mais il était retenu par l'ordre traditionnel : dans l'Eglise, après les apôtres venaient les martyrs (et les apôtres ont été des martyrs), puis les vierges, puis les continents (18). On remarquera que pour lui la véritable virginité doit partir de l'esprit et qu'elle n'existe pas sans la pureté du cœur. Il voulait, conformément à la parole de saint Paul, que les vierges fussent pures et d'âme

(14) *De resurr. carnis*, cp. 8, PL. 2, 852.
(15) *Ad Uxorem*, I. 8, PL. 1, 1399.
(16) *Hom. XXIV in Num.* n° 2, PG. 12, 759-761.
(17) *In Rom.* IX n° 1, PG. 14, 1205.
(18) *Ibid.*

et de corps (19). Inaugurant, à propos d'un verset de la parabole du semeur, une exégèse qui devait avoir une extension considérable et sur laquelle nous aurons à revenir, il marquait, par le rapport très précis que lui fournissait l'Evangile, la différence entre les trois degrés de perfection de son temps : la bonne terre dans l'Eglise rapporte trente, soixante et cent pour un, selon qu'il s'agit des veuves, des vierges ou des martyrs (20).

Porter sa croix et suivre le Christ s'applique naturellement au martyre (21) : pourtant, il n'est point nécessaire, pour vérifier la parole évangélique, d'endurer la torture et de mourir de mort sanglante. C'est être déjà martyr que de se préparer au martyre : « Je ne doute pas, disait un jour Origène dans une homélie sur les *Nombres,* qu'il n'y ait dans cette assemblée un certain nombre de chrétiens connus de Dieu seul et qui sont déjà auprès de lui martyrs par le témoignage de leur conscience, prêts, si on le leur demande, à verser leur sang pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je ne doute pas qu'il y en ait qui ont porté leur croix et qui le suivent (22) ». Celui-là suit Jésus qui a renoncé au monde et pris sa croix ; celui-là peut suivre Jésus qui peut dire : « Le monde est crucifié pour moi et je suis crucifié au monde (23) ». Pauvreté volontaire et abnégation, voilà les deux vertus essentielles pour marcher à la suite du Christ (24). Celui qui les possède est vraiment « un parfait chrétien » ; rien ne résiste à

(19) *In Rom.* II, n° 13, PG. 14, 913 ; *Hom. IX in Exod.* n° 3, PG. 12, 364.

(20) *Hom. II in librum Jesu Nave*, n° 1, PG. 12, 834. Martyrs, vierges et veuves sont encore réunis dans une comparaison, *hom. XI in Num.* n° 3, PG. 12, 647 A. « Ce sont les martyrs qui donnent cent pour un ». *Hom. XII in Gen.* n° 5. PG. 12, 228 C. Cent est le nombre parfait. *Hom, II in Gen.* n° 5. PG. 12, 171.

(21) *Exhort. ad mart.*, n° 36, PG. 11, 609.

(22) *Hom. X in Num.* n° 2. PG. 12, 639 A.

(23) *Hom. XVIII in Jerem.* n° 2, PG. 13, 465 D.

(24) *Hom. IV in lib, Judic.* n° 2, PG. 12, 968.

sa puissance : « il a tout sous ses pieds et tout lui est soumis » (25). A côté de la perfection du martyre, si promptement obtenue, il y a la pratique lente de toutes les vertus, et un perfectionnement progressif de l'homme qui est fait de la perfection de toutes les vertus (26). Celle-ci, ou ce qui revient au même, parce qu'elles sont parfaitement identiques, la virginité complète, est possible, encore que l'idéal que nous entrevoyons de loin, s'élève et s'éloigne, comme l'horizon, à mesure que nous avançons vers lui (27). Déjà elle nous mérite d'être conformes à Notre-Seigneur Jésus-Christ crucifié (28) ; c'est aussi la perfection de la charité qui nous unit à Dieu (29). A l'inverse, la pensée de Jésus crucifié est un motif qui vaut non seulement pour accepter la mort, mais pour triompher de tous les obstacles, intérieurs ou extérieurs, qui gênent notre sanctification (30).

Auprès du témoignage solennel par la mort et le sang qui évidemment l'emporte, — « les martyrs auront plus de gloire que s'ils avaient été justes seulement, sans être martyrs (31) », — Origène connaît le témoignage de toute la vie et de chacune de nos actions. Il le signale en expliquant le texte de saint Matthieu sur le renoncement. Se renoncer, c'est effacer le mal de sa vie passée par une conversion éclatante : si on a été licencieux et intempérant et qu'on soit devenu chaste, on a renoncé à soi-même. Faire de bonnes œuvres, c'est confesser le Christ et pratiquer l'abnégation de soi : « Que toutes nos conversations et toutes nos pensées, que toutes nos paroles et toutes nos actions soient une renonciation à nous-mêmes, une confession du

(25) *Hom. XVI in Num.* n° 8, PG. 12, 700.
(26) *Hom. IV in lib. Jesu Nave,* n° 4, PG. 12, 846.
(27) *Hom. XVII in Num.*, n° 4, PG. 12, 707 AB.
(28) *Hom. I in Levit.* n° 5, PG. 12, 411.
(29) *De principiis*, II, 6, 4, PG. 11, 212.
(30) *In Rom.* VI, 1, PG, 14, 1056.
(31) *Exh. ad martyr.*, n° 50, PG. 11, 636 A.

Christ dans le Christ. Je suis persuadé que toute pratique de la perfection est une confession du Christ Jésus et que l'éloignement de tout péché est une renonciation à nous-mêmes qui nous entraîne à la suite du Christ (32) ». L'allusion au martyre est discrète, mais point obscure. C'est à l'endroit même où il nous dit que l'Eglise réserve le nom de *martyrs* à ceux qui ont rendu témoignage par le sang qu'il insiste sur la nécessité où nous sommes d'être témoins de Dieu dans tous nos actes et toutes nos paroles (33). Nous ne devons pas craindre seulement la persécution des païens qui veulent nous contraindre à sacrifier aux idoles : il nous faut aussi redouter la persécution intérieure de nos passions qui voudraient nous entraîner à l'impureté (34).

Ces pensées sur la virginité et son rapport avec le martyre, sur une perfection de second ordre, si je puis dire, nécessaire et possible en dehors des chevalets et des bûchers, Origène n'en a point le monopole. Ce sont des idées communes dans toute l'Eglise catholique d'alors, fière de la parure que lui crée partout sa floraison de vierges. Saint Cyprien est pour l'Eglise d'Afrique du milieu du troisième siècle un témoin autorisé. Comme la plupart de ses écrits sont contemporains des persécutions de Dèce et de Valérien, les relations de la virginité avec le martyre sont, si possible, plus fortement exprimées encore que chez Origène. Dans son *De habitu Virginum* il adjurait les vierges de prendre l'esprit des martyrs. Elles sont, il le sait, « la plus illustre portion du troupeau du Christ » et il répète qu' « une grande récompense les attend ». « On suit le

(32) *In Matth.*, t. XII, n° 24, PG. 13, 1037.

(33) *In Joan.* t. II, n° 28, PG. 14, 176.

(34) *Hom. VII in Gen.* n° 3. PG. 12, 200 ; même image dans Saint Jérôme. *Ep.* 14, n° 4. PL, 22, 394 ; et surtout *De persecutione Christianorum* (Morin, *Anecd. Mareds.*, III, 402) ; dans Saint Nil. *Epist.* l. III, *ep.* 71. PG. 79, 421 ; dans Chrysost. *in S. Barlaamum martyrem*, n° 1, PG. 50, 677 ; dans Saint Césaire, *serm.* 279 (inter sermones sancti Augustini), PL. 39, 2272 ; dans le 7e des opuscules attribués à Eusèbe par Sirmond, PG. 24, 1187.

Christ par la continence et la virginité est destinée au royaume de Dieu ». Il s'agit, bien entendu, de la virginité comprise au sens complet, celui d'Origène, qui sera si commun dans toute la période patristique. La virginité déjà les égale aux anges (35). Inférieures pourtant aux martyrs, elles viennent immédiatement après eux, au second rang, avant les autres justes, sur la voie étroite qui conduit à la vie. Et si le cent pour un de la parabole s'applique aux martyrs, le soixante qui vient ensuite convient aux vierges (36). Aussi, si chez les martyrs disparaissent les pensées de la chair et du monde, et jusqu'à la plus légère des souillures, il faut que chez les vierges, le courage atteigne presque la constance des martyrs (37).

Aucun mérite ne restera sans récompense. C'est une parole qu'il aimait à redire à ceux qui, même en temps de persécution, n'ont pas le bonheur de donner leur vie d'un seul coup, qui ne manquent pas au martyre, mais à qui le martyre vient à manquer : « L'intégrité d'une foi invincible et la renonciation à tout ce qui lui appartient, qui sont des signes manifestes de ceux qui suivent le maître, procurent au chrétien le droit d'être honoré par le Christ parmi les martyrs... Vivront et règneront avec le Christ non pas seulement ceux qui ont été tués pour lui, mais tous ceux qui, persévérant dans la fermeté de leur foi et la crainte de Dieu, n'ont point adoré l'image de la bête et n'ont point consenti à ses édits néfastes et sacrilèges... Même si l'appel de Dieu devance le martyre, la foi qui s'était préparée au martyre ne restera pas sans récompense. Dieu sans attendre donne le prix mérité : en temps de persécution, il cou-

(35) Même pensée dans le *De bono pudicitiae* (n° 7), qui est peut être de Novatien et qui a tant de rapports avec le *De pudicitia* de Tertullien et le *De habitu virginum* de Cyprien : « Virginitas aequat se angelis... etiam excedit. » Hartel, app. 18.

(36) Si les vierges sont martyres, ce n'est plus le soixante, mais le cent pour un qui doit leur être appliqué et c'est une double gloire qui leur est réservée, *ep.* 76, n° 6, Hartel, 832, cf. *De lapsis* n° 2, Hartel, 238.

(37) *De habitu virg.* n° 3-5, 21-22. Hartel 189-191, 201-203.

ronne le soldat; en temps de paix, c'est la conscience qui mérite la couronne (38). Ainsi comme Clément et comme Tertullien, Cyprien reconnaît que la préparation du martyre suppléait le martyre lui-même. Facilement il répèterait avec Origène que le martyre de désir n'est pas loin du martyre réel et sanglant. La dernière phrase du *De opere et eleemosynis*, comme la dernière pensée qu'il veut laisser dans l'âme de ses lecteurs, reprend le thème familier au grand évêque : « Jamais Dieu n'omettra de donner leur récompense à nos mérites : ceux qui triomphent dans la paix obtiendront pour prix de leurs œuvres une couronne blanche; à ceux qui meurent dans la persécution, il ajoutera, pour prix de leurs souffrances, une couronne de pourpre (39) ». Semblable écho se retrouve à la fin du *De zelo et livore* dans un mot qui devait avoir des imitations célèbres : « La paix aussi a ses couronnes ». « *Habet et pax coronas suas* (40) ». On traduira plus tard et ce ne sera pas beaucoup forcer la pensée : « La paix aussi a son martyre ». « *Habet et pax martyrium suum* (41) ».

L'expression eut semblé toute naturelle, quelques années après Cyprien, à Denys, l'évêque d'Alexandrie qui, dans une lettre que nous a conservée Eusèbe, déclare qu'elle a tout du martyre, à cause de la piété et de la foi qu'ils ont montrées, la mort des chrétiens généreux qui s'étaient dévoués au service des pestiférés (42). Methode d'Olympe l'acceptait en fait lorsque, dans son *Banquet*, il appelait la virginité un martyre. Après Origène, qu'il avait lu, pour

(38) *Ad Fortunatum*, n° 12-13, Hartel, 345-347.

(39) *De opere et eleemos.* n° 26, Hartel, 394.

(40) *De zelo et livore* n° 16. Hartel, 430. Cyprien a parlé lui aussi de la confession quotidienne du Christ dans l'observation des commandements. *Ep.* 13, n° 5.

(41) Hieron. *de persecutione christian.* (dans Morin. *Anecdota Mareds.* III. 402); Caesar. Arel. *sermo 293 n° 1* (inter sermones sancti Augustini) PL. 39, 2301; Gregor. Magn. *hom. 3 in Evang.* PL. 76, 1089 A.

(42) Euseb. *HE.* VII, 22; PG. 20, 689 A.

le combattre, il pensait que « le plus grand don qu'on puisse faire à Dieu, c'est celui de la virginité (43) » ; comme Origène encore, il faisait de la virginité la perfection même (44). Les vierges, ajoutait-il, « ont été martyres, non pour avoir soutenu les tortures corporelles durant un très court espace de temps, mais parce que toute leur vie, elles n'ont pas craint d'endurer avec patience le combat vraiment olympique de la chasteté (45) ». Pour avoir triomphé du démon, les vierges possèderont la récompense des martyrs : « Une des têtes du serpent, c'est la timidité et la mollesse. Celui qui la foule aux pieds remporte la couronne du martyre (46) ». Comme les martyrs, les vierges recevront le prix de leur victoire avant tous les autres élus (47). La virginité n'est-elle pas la vertu même du Christ (48). C'était encore une réminiscence : Origène avait proclamé que celui-là imite le Christ qui vit dans la chasteté (49).

Parmi les arguments sur lesquels on s'appuie pour faire descendre jusqu'au Ve siècle la composition des écrits qui portent le nom de Commodien, on a mis en avant les passages où il fait allusion au martyre non sanglant : « Si l'on veut, écrit un des tenants de cette opinion, des idées de Commodien déduire la date de ses œuvres, elles ne peuvent être antérieures à la fin du IVe siècle où l'on commence à étendre l'appellation de martyre aux efforts faits pour acquérir la vertu chrétienne (50) ». Je n'ai pas à juger la thèse qui a été du reste très fortement combattue ; mais j'ai le droit de trouver l'argument bien faible après les

(43) *Convivium* V. 1, PG. 18, 97.
(44) *Ibid.* I, 1, PG. 18, 36 sv.
(45) *Ibid.*, VII, 3, PG. 18, 128-129.
(46) *Ibid.*, VIII, 13, PG. 18, 100 B.
(47) *Ibid.*, VIII, 2, PG. 18, 141 A.
(48) *Ibid.*, I, 5, PG. 18, 45.
(49) *Hom. IX in Levit.* n° 2, PG. 12, 510 B. Cf. *Epistolae ad Virgines*, I, 6-8, PG. 1, 391-396.
(50) H. Brewer, *Betrachtungen zu Kommodian* (Zeitschrift für Katholische Theologie, 1912, p. 649).

textes que j'ai rapportés : Commodien n'aurait pas été le seul au IIIe siècle à célébrer « les martyres où il n'y a pas de sang versé (51) », à conseiller de se préparer au martyre par de bonnes œuvres (52). Et sa tentative pour élargir la notion du martyre n'était pas beaucoup plus hardie que celle de tant d'autres qui l'avaient devancé.

Pour résumer ces constatations faites au IIIe siècle, l'habitude s'était prise de mesurer la perfection par rapport au martyre, considéré comme le sommet le plus haut auquel on puisse atteindre. La vie chrétienne est ordonnée comme en vue du martyre et elle est d'autant plus parfaite qu'elle lui ressemble davantage. C'est le caractère bien net de la spiritualité d'un temps de combat où il s'agit surtout de former des âmes de lutteurs : elle est tout entière informée par le martyre. En quelque coin de l'Eglise que se portent nos regards : Alexandrie, Carthage, Olympe, il n'y a pas de différence essentielle.

L'édit de 313 aura beau amener un changement subit dans la situation temporelle, faire passer presque sans transition les chrétiens de la persécution la plus âpre à la faveur la plus entière, des gibets de Dioclétien ou de Maximin, à l'apothéose de Constantin, une mentalité que des siècles ont créée ne se transforme pas du jour au lendemain. Dans les âmes du IVe siècle, avec les variations profondes que va causer une révolution aussi radicale, nous allons retrouver bien des traces du passé.

II. — Le monachisme du IVe siècle

Après une longue évolution dont le point de départ est ce même Evangile qui faisait les martyrs, l'ascétisme et la virginité, restés longtemps cachés, au sein même des communautés chrétiennes, se manifestaient en dehors

(51) *Instruct.*, l. II, 7, 14-18, PL. 5, 237-239.
(52) *Ibid.*, l. II, 21 et 22, PL. 5, 248-249.

d'elles (53). A l'heure où les persécutions s'atténuaient presque complètement, le monachisme apparaissait dans l'Eglise. La persécution ne semble pas avoir eu d'influence directe sur ses origines : Antoine pratiquait la vie anachorétique avant que les inquisiteurs de Dioclétien eussent violemment sévi sur l'Egypte : malgré lui peut-être, il avait des disciples avant que fût close l'ère des martyrs.

Je sais bien que, dès la fin du quatrième siècle, S. Jérôme, dans la vie de S. Paul (54), a fait de la persécution de Dèce l'occasion pour son héros de la retraite au désert. Il eut été fort en peine sans doute d'indiquer les témoignages et de montrer les documents sur lesquels son assertion était basée : il imaginait plus qu'il ne racontait. Il était au moins le porte-parole de ceux qui admettaient pour Antoine des devanciers. Et si l'on ne peut pas prendre pour des moines tous les chrétiens d'Egypte qui, au témoignage de l'évêque d'Alexandrie, Denys, s'enfuirent dans les sables pour éviter la persécution (55), pas plus qu'on ne comptera parmi les ancêtres de la vie monastique les grands parents de saint Basile qui, pour le même motif, s'enfonceront un peu plus tard dans la forêt pontique (56), il est possible que, dans le nombre des fuyards, quelques-uns contraints de donner une direction nouvelle à leur ascétisme aient transformé leur exil forcé en un anachorétisme volontaire (57). Mais en supposant qu'on puisse affirmer sans am-

(53) Je n'ai point à faire ici l'histoire des origines du monachisme qui a enregistré bien des progrès depuis vingt ans, mais qui est loin d'être complètement débrouillée. On trouvera l'essentiel dans Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1913, et dom Berlière. *La vie monastique des origines au XIIe siècle*, Maredsous, 1921.

(54) « En attendant la fin de la persécution, il fit de son exil forcé, une retraite volontaire, » Hieron. *Vita Pauli*, n° 5 (cité par Gass, 1860, p. 375). PL. 23, 21.

(55) Euseb., *HE*. VI, 42 (cité par Gass, 1878, p. 261), PG. 20, 613.

(56) Gregor. Naz. *in Basil. hom.* 43, n° 5-6, PG. 36, 500-501.

(57) W. Gass n'a pas prétendu autre chose. (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1878, t. II, p. 261.)

bages la valeur historique de la vie de saint Paul, on ne saurait accorder aucune influence à un exemple, qui, parce qu'il est resté si longtemps inconnu, de l'aveu même de saint Jérôme, n'a point trouvé d'imitateurs.

Si dans son apparition première, la vie religieuse est indépendante du martyre, on peut prouver que celui-ci a influencé au moins indirectement les développements de celle-là. Les moines sont, en un sens très exact, les successeurs des martyrs. La thèse n'a rien qui puisse étonner. Renan osait écrire qu'après la fin des persécutions « le monastère va suppléer au martyre, pour que les conseils de Jésus soient pratiqués quelque part (58) ». Si dédaigneux que soit le sceptique écrivain sur l'un et l'autre des deux grands objets qu'il met en parallèle, son assertion réduite aux termes que nous citons, est d'accord avec les textes. Le protestant W. Gass, avec infiniment plus de sérieux et de respect, dans un article très ancien déjà mais qui mérite encore d'être lu, a rassemblé quelques-uns de ces témoignages antiques, assez pour conclure « que le développement du monachisme et son introduction organique dans l'Eglise sont essentiellement conditionnés par le martyre qui a précédé (59) ». Il ne croit pas que la vie religieuse soit un simple succédané du martyre : mais, s'il n'admet

(58) E. Renan. *Marc-Aurèle*, p. 558. — Montalembert, au livre second de ses *Moines d'Occident*, affirmait lui aussi que les moines étaient venus prendre la place des martyrs.

(59) W. Gass, *Das christliche Märtyrerthum*. (Zeits. für historische Theologie 1860, p. 377) ; *Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums*. (Zeits. für Kirchengeschichte, 1878, t. II, p. 261-262). Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, p. 202. dans un livre excellent d'ailleurs, et auquel cet article doit plus d'une suggestion, ne me semble pas avoir bien saisi la thèse de Gass, quand il lui donne pour but de démontrer que « le désir du martyre » est « cause du monachisme ». Celle-ci est autrement large et dépasse de beaucoup la première origine du monachisme qu'elle n'a pas prétendu expliquer complètement. Même dans le second article mentionné, où il est question de l'origine du monachisme, Gass n'admet pas qu'il y ait influence immédiate du martyre sur le monachisme « ni qu'une forme de souffrance soit rattachée immédiatement à l'autre. »

pas l'influence directe du martyre sur les origines monastiques, il proclame très haut que le martyre n'a pas été sans agir profondément sur la conception de la vie monacale. Ainsi comprise, et c'est bien ainsi qu'il l'a formulée, sa thèse me paraît exacte. Je n'ai pas d'autre dessein, dans les pages qui suivront, que de l'établir sur une base plus large.

Un premier fait dont il faut tenir compte, c'est que très explicitement les moines ont été rapprochés des martyrs. Les textes peuvent se discuter : mais ils valent au moins pour ceux qui les ont énoncés.

Saint Athanase, dans sa vie d'Antoine, nous raconte que, durant la persécution de Maximin, le grand moine, quittant sa solitude, avait suivi, par désir de donner sa vie, les saints martyrs qu'on amenait à Alexandrie. Fidèle à la loi ecclésiastique, il ne se livra point, mais il se mit à servir les confesseurs dans les mines et dans les prisons. Au tribunal, il les exhortait à la constance : il accompagnait au supplice ceux qui allaient mourir, les encourageait jusqu'à la fin. On fit défense aux moines de paraître dans les tribunaux et de se montrer dans la ville. Il méprisa l'ordre, et croyant que cette fois le jour tant espéré était enfin venu, il avait lavé son manteau pour se montrer au juge. Peine perdue. Après des mois d'attente inutile, la paix vint. Antoine rentra dans son désert « et là, tous les jours, il était martyr dans sa conscience et livrait les combats de la foi (60) ». Saint Athanase, si je comprends bien, déclare que pour saint Antoine, le monachisme remplaça le martyre. Ce n'était pas une pensée fortuite de l'évêque d'Alexandrie. Le moine Antoine, auteur d'un florilège appelé *Mélissa*, parce que, comme une abeille, il y colligeait avec diligence les textes des Pères, nous a conservé celui-ci au nom d'Athanase : « Les martyrs souvent ont atteint la perfection en un seul instant de combat ; la vie des moines, com-

(60) Athanas., *Vita Antonii*, cp. 46-47, PG. 26, 909-912.

bat quotidien pour le Christ, est aussi un martyre. Ce n'est point seulement une lutte contre la chair et le sang, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les maîtres du monde des ténèbres, contre les esprits du mal. On y soutient l'offensive jusqu'au dernier souffle, puis les lutteurs, revêtus de l'armure de Dieu, reçoivent la couronne (61) ».

Est-ce parce qu'il avait lu la vie de saint Antoine, qu'un quart de siècle après, un cénobite grec, dans la vie de son père saint Pacôme, écrit que le martyre avait enfluencé la vie des moines : « Après avoir vu le courage éclatant des martyrs à supporter les supplices, les convertis de la gentilité qui s'étaient faits moines, se mirent à rappeler le genre de vie dont il est dit : « Dans la pauvreté, dans l'angoisse et dans l'affliction, errant dans les solitudes, les montagnes et les cavernes de la terre ». Aussi ces hommes très saints s'exercèrent à un genre de vie fort austère, et à une piété très recommandable : jour et nuit ils plaçaient devant leurs yeux pour les imiter, non seulement le Christ crucifié, mais encore les martyrs dont ils avaient vu les tourments et la mort (62) ». Les moines par conséquent imitaient à la fois les martyrs et le Christ, prince des martyrs.

Ne croirait-on pas entendre un écho de ce témoignage, suffisant à prouver que la vie monastique était à sa façon une imitation de la mort du Christ, dans deux phrases fortement gravées de Cassien : « La patience et l'énergie avec lesquelles ils persévèrent dans la profession qu'ils ont embrassée avec tant de dévoûment font des cénobites des martyrs vivants (63) ». Voilà pour les martyrs. Voici pour le Christ : « Peut-être me demanderez-vous comment on peut

(61) Anton. *Melissa*. PG. 136, 1113. — Ce passage est extrait de la *Doctrina ad Monachos*, PG. 28, 1424 C, mais n'est pas d'Athanase.

(62) *Vita Pacomii*, prol., Act. SS. Maii, III, Parisiis, Palmé, 1866, p. 295.

(63) *Coll.* XVIII, 7, 7, PL. 49, 1106.

porter constamment sa croix ou comment on peut être un crucifix vivant ?... De même qu'un crucifié n'a pas la puissance de mouvoir et de tourner ses membres comme il veut, ainsi nous ne devons pas tourner nos volontés et nos désirs d'après le plaisir et la délectation présente, mais selon la loi de Dieu, vers ce à quoi elle nous oblige (64) ». Les deux formules se complètent. Que Cassien parle de lui-même ou qu'il nous rapporte l'opinion commune des moines d'Egypte, il est d'accord avec une tradition déjà bien appuyée. Faut-il citer saint Jérôme ? « De même que les martyrs louent le Seigneur avec pureté dans la région des vivants, ainsi les moines qui, jour et nuit, psalmodient devant le Seigneur, doivent avoir la même pureté que les martyrs : car eux aussi sont des martyrs (65) ». Les *Constitutions monastiques*, insérées dans les œuvres de S. Basile et que certains continuent à lui attribuer (en dépit de différences de vocabulaire inexplicables s'il en était l'auteur) mais qui ne doivent pas être de beaucoup postérieures à la mort de l'évêque de Césarée et qui, en tout cas, ont subi son influence, recommandent à celui qui embrasse la vie monastique de « montrer la constance des martyrs en restant ferme jusqu'à la mort dans l'observation des commandements divins et l'obéissance aux supérieurs (66) ». Ce n'est qu'une comparaison : mais elle prouve au moins que les moines s'appliquaient à garder quelque chose de l'esprit des martyrs. Au lendemain de la mort de S. Martin, Sulpice Sévère écrivait que, bien que le temps où il avait vécu ne lui eût point permis d'être martyr, il ne serait point privé cependant de la gloire du martyre : « par ses désirs et par sa vertu, » il avait été martyr, « d'un martyre non sanglant (67 ».

(64) *De coenob. inst.* IV, 34-35, PL. 49, 195.

(65) *Tractatus de psalmo CXV.* (Dans Morin, *Anecdota Maredsol.* III, 218-219).

(66) *Const. monast.* cap. XIX, PG. 31, 1388 B.

(67) Sulpic. Sev., *Ep.* II, PL. 20, 179-180. Saint Paulin de Nole a

Si impressionnants que soient quelques-uns de ces textes et de ces rapprochements verbaux, ne nous arrêtons point à une comparaison de surface et pénétrons plus avant : jugeons par le fond et point seulement par les appellations. S. Basile invitant des évêques à une fête de martyrs faisait allusion à la parenté entre la « vie réglée » qu'ils menaient et « la constance qui avait donné aux martyrs leur perfection » (68). Les évêques auxquels s'adressait le métropolitain de Césarée étaient-ils des moines, je ne sais. Mais la comparaison vaut pour les moines qui cherchaient plus que personne à mettre de l'ordre dans leur vie. Chez Basile, du reste, la « vie exacte » se confond avec la vie monastique (69). Il y a assez de traits communs entre la perfection lente, obtenue par une lutte qui dure des années et la mort rapide qui d'un seul coup mène aux sommets de l'héroïsme et de la vertu, pour qu'on puisse établir entre elles un parallèle (70). Le renoncement parfait qui faisait les martyrs est aussi à la base de la vie religieuse. Saint Basile, peut-être plus qu'aucun autre régulateur de la vie monastique, car il cherche surtout à donner les grands principes qui doivent régir les âmes, a bien mis en lumière ce caractère de l'abnégation exigée du moine. Après avoir rappelé, dans la sixième de ses *Grandes règles*, la nécessité de porter sa croix et de marcher à la suite de Jésus, il définit ce qu'est pour lui porter sa croix : « Porter sa croix,

connu lui aussi le « praelium incruentum », *Poema* 21. v. 159, PL. 61, 578 et le martyre « sine sanguine », *Poema* 12, v. 9, PL. 61, 463; 14, v. 4 et 10, col. 465.

(68) Basil. ep. 252. PG. 32, 940 AB.

(69) Ὁ ἐν ἀκριβείᾳ βίος, 32, 940 B = ὁ ἀκριβὴς βίος, 31, 945 A. Ce sont des synonymes de vie parfaite. Cf. Origène, *in Johann.*, ed. Preuschen, p. 560, l. 22 ; Justinien, *Novell.* n° 1, ed. Zachariae. Leipzig, 1881, t. I, p. 59; Gregor. Nyss. *de Virginitate*, cp. 24, PG. 46, 409 BC; cp. 23, 405 C.

(70) « Souvent on reconnaît une parenté intime entre le monachisme et le martyre, mais on ne la montre pas suffisamment. Ils sont unis moralement par le renoncement à soi-même que tous deux manifestent, ici librement accepté, et qui là, par une contrainte extérieure, va jusqu'au sacrifice de la vie ». Gass, *art. cit.*, 1860, p. 372.

nous dit-il, c'est se préparer à la mort pour le Christ, c'est mortifier ses membres qui sont sur la terre, c'est être prêt à affronter, si l'on peut ainsi dire, en bataille rangée, tout danger qui nous assaille pour le nom du Christ et ne point se mettre en peine de la vie présente (71) ». Réclamait-on davantage des martyrs ? Quelques pages plus loin, parlant cette fois du renoncement parfait qui s'identifie avec l'abnégation, il n'hésitait pas à se répéter : « Le renoncement parfait consiste à ne point se mettre en peine de la vie elle-même (72) ». On croirait qu'il a lu saint Basile, l'auteur des traités ascétiques qui ont traversé les siècles sous le nom de Macaire, et qui est, le fait n'est plus douteux aujourd'hui, un messalien, moine sans doute qui parlait à des moines :

« Si nous voulons, écrivait-il, supporter facilement toute espèce d'afflictions et les tentations, souhaitons de mourir pour le Christ. Ayons perpétuellement ce but sous les yeux. Le Christ nous commande de porter notre croix et de le suivre, ce qui signifie être prêts à mourir. Dans cette disposition-là nous supporterons très facilement n'importe quelle souffrance cachée ou apparente. Car celui qui désire mourir pour le Christ supportera bien plus aisément les fatigues et les souffrances. Aussi si nous trouvons lourdes les épreuves, c'est parce que nous ne regardons pas comme désirable la mort pour le Christ, c'est parce que nos pensées ne sont point perpétuellement rattachées au Christ. Celui qui désire être l'héritier du Christ, qu'il désire de même imiter ses souffrances. De sorte que ceux qui prétendent aimer le Seigneur montreront la vérité de leur affirmation en supportant non seulement généreusement, mais avec empressement à cause de l'espérance qu'ils ont en lui, toutes les souffrances qui leur viennent (73).

(71) *Reg. fus. tract.* 6, nº 1, PG. 31, 925 D-928 A. On aura remarqué combien saint Basile se rapproche d'Origène, *hom. X in Num.*, nº 2, cité plus haut.

(72) *Reg. fus. tract.* 6, nº 1, PG. 31, 936 C. Dans le traité *De la virginité*, qu'il faut très probablement attribuer à Basile d'Ancyre (cf. Cavallera, *R. Hist. Eccl.*, 1905, p. 5-14), n. 25, PG., 30, 721, il est dit que la vierge digne de ce nom, « doit être prête à s'offrir au glaive du martyre si l'occasion s'en présente. »

(73) *Liber de libertate mentis*, nº 17, PG. 34, 949 ; cf. nº 13, 15, 16.

Un témoignage beaucoup plus tardif mais que je place ici parce qu'il rend le même son, nous dit inversement ce qu'était le renoncement des martyrs. Saint Dorothée expliquait ainsi comment ils ont tout quitté pour suivre le Christ : « Ils se sont offerts tout entiers à Dieu, non seulement eux-mêmes, mais ce qui leur appartenait, mais ce qui les entourait. Leur sacrifice est vraiment un holocauste (74)». Saint Thomas d'Aquin n'aura pas d'autre expression pour célébrer l'état monastique : il est vraiment un holocauste (75). Cassien, lui aussi, comparait explicitement le renoncement à la crucifixion et à la mort (76), et puisque le renoncement devait se renouveler tous les jours, c'est une pensée constante de la mort qui animera le religieux. Saint Antoine déjà dans cette même disposition de renoncement se préparait à mourir tous les jours (77). Il recommandait à ses disciples de vivre comme si chaque jour la mort devait arriver (78). Macaire l'Egyptien et son disciple Evagre le Pontique nous sont témoins que la tradition se gardait fidèlement (79). Nous voyons chez Cassien que porter sa croix c'était toujours être prêt à la mort. Il n'y a pas à dou-

Cf. dom Wilmart, *L'origine véritable des Homélies pneumatiques*, RAM, I, 1920, 361-377.

(74) Dorothée, *Doctr.* XXIII, PG. 88, 1833. Je n'ai pas besoin d'indiquer que Dorothée reprend ici pour détailler les offrandes des martyrs une division célèbre de saint Basile, *homilia in illud : Attende tibi*, n° 3, PG. 31, 204.

(75) *Summa theol.*, 2ª 2ªᵉ, q. 186, art. 7. — Saint Jérôme avait prévenu saint Thomas : « La virginité est l'holocauste du Christ. » « Virginitas holocaustum Christi est : universa castitas, sive in virginitate sive in viduitate sive in continentia, hostia Christi est », *Tract. de psalmo 95*. (Morin, *Anecdota Mareds.*, III, p. 136).

(76) *Inst.*, lib. IV, 34-35 ; lib. XII, 25 ; l. V, 41 ; PL. 49, 194-196 ; 467 A, 265-266. Pour saint Jean Chrysostome (*In Matth. hom.* 68, n° 3, PG. 58, 643) comme pour le pseudo-Macaire (*Hom.* 49, n° 1, PG. 34, 812), le moine est « celui qui s'est crucifié ».

(77) Athanas., *Vita Antonii*, n° 19, PG. 26, 872.

(78) *Ibid.*, n° 89-91, PG. 26, 968-969.

(79) Macarii Aegypt. *Epistola*, 3, PG. 34, 410 A et RAM., 1920, 73. Evagr. Pont. *Liber practicus*, cp. 29, PG. 40, 1244 B ; Nil. *de octo Vitiis*, PG. 79, 1457 D.

ter que si le principal obstacle à la perfection est de ne point prendre son parti des souffrances nécessaires, le martyr l'a franchi. La promptitude à mourir, si caractéristique des chrétiens des premiers siècles, a pu provoquer le scandale d'un Marc-Aurèle pour qui elle avait des allures de suicide, causer la stupeur et l'incompréhension tardive d'un Renan, qui dans son détachement entier pour la vérité n'a jamais pu voir dans la fermeté des martyrs que l'entêtement inintelligent d'âmes étroites. En un siècle où toutes les forces sont tendues vers la défense de la foi, Justin, qui parlait d'expérience, y discernait un des arguments les plus efficaces pour convaincre les hommes de la perfection de la vie chrétienne (80). Saint Athanase, qui, sans cesse, durant quarante ans, risqua pour la vérité sa tranquillité et sa vie découvrait, dans le mépris de la mort que professaient à l'envi les martyrs et les ascètes chrétiens, le signe évident de la victoire du Christ sur la mort (81). Les maîtres de la vie monastique trouvaient avec raison que cette disposition générale des martyrs était fondamentale chez ceux qui tendent à la perfection. Aussi l'imitation du Christ souffrant doit être pour le moine un des principaux motifs d'action.

K. Holl, après avoir recensé les textes de saint Basile où se trouve mentionnée « l'obéissance jusqu'à la mort », à l'exemple de Jésus, remarque que par là « l'assimilation des moines aux martyrs trouve un nouveau fondement (82) ». L'obéissance que saint Jérôme appelait « la plus haute » ou

(80) Justin., *Apol.* II, 12, PG. 6, 464. Cf. *De laude martyrii*, cp. 15 et 16, Hartel, app. 37-38.

(81) Athanas., *Or. de Incarn. Verbi* nº 27, PG. 25, 141. « Des enfants se hâtent vers la mort et contre elle dans leurs ascèses s'exercent non seulement des hommes, mais encore des femmes. »

(82) K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, p. 164. Cf. Basil., *Reg. fus. tr.*, 28 et *br. tr.*, 116.

pour mieux dire « la seule vertu des moines (83) », parce qu'elle a pour but de « crucifier les volontés (84) », parce qu'elle constitue principalement le renoncement à soi-même, devait être surtout le point par où le moine serait assimilé au martyr. La charité, la pauvreté n'étaient point cependant oubliées dans la comparaison (85). Mais de plus, le moine plus que tout autre, fait profession de porter sa croix, de « suivre nu la croix nue de Jésus » pour employer encore la forte langue du grand moine de Bethléhem (86). Ce n'est point sans raison qu'il marque du signe de la croix chaque action qu'il accomplit et chaque démarche qu'il entreprend (87). Etre moine c'est marcher derrière l'étendard de la croix (88). Non point qu'il faille comme ces « districtissimi monachi » dont parle Cassien, porter partout, à la risée du monde, une croix de bois (89). C'est dans le cœur surtout et dans la volonté qu'il faut la planter. On a souligné déjà combien dans la vie de saint Pacôme et dans son enseignement la pensée de la croix était fréquente. En blessant ses pieds aux épines du désert, il se souvenait, tout jeune ascète, des clous des mains et des pieds du Sauveur crucifié. Plus tard, il fera coudre à la cuculle de ses moines une croix de pourpre. C'est à son exemple sans doute que Basile appelait la vie des moines « la vie qui porte la croix ». « Dans le monachisme oriental actuel ce symbolisme a été gardé ; aujourd'hui encore le

(83) Hieron., *Tract. de Obedient.* (Morin, *Anecdota Mareds.* III, p. 399).

(84) Cassien, *Coll.* XIX, 8, PL. 49, 1138.

(85) Hieron., *Homil. de Lazaro et divite* (Morin, *Anecdota Mareds.* III, 385) « Habet et paupertas martyrium suum et egestas bene tolerata facit martyrium : sed egestas propter Christum, non propter necessitatem. » *Epist. 130, ad Demetriadem*, n° 5, PL. 22, 1110 : « Habet et servata pudicitia martyrium suum. »

(86) Hieron. *ep. 52*, n° 5, PL. 22, 531 ; ep. 125, n° 20, PL. 22, 1085.

(87) Id., *ep. 22*, n° 37, PL. 22, 421.

(88) Orsisii *doctrina*. PL. 103, 465 ; Hieron., *ep.* 14, n° 2, *ad Heliodor.*, PL. 22, 348.

(89) Cassian., *Coll.* VIII, 4, PL. 49, 726.

moine grec est un stavrophore, un porte-croix. Nos textes montrent donc comment de bonne heure, chez les moines d'Orient, on retrouve les traces d'une mystique de la Croix, que l'on pourrait croire plus tardive (90) ».

Aux moines qui lui demandaient comment ils pourraient annoncer la mort du Seigneur, saint Basile répond non point par l'Eucharistie, mais par le renoncement qui est à la base de la vie religieuse (91). De même que le martyre, à cause de sa similitude avec la mort du Christ, avait les mêmes effets que le baptême qui est un ensevelissement dans le Christ Jésus, ainsi la vie monastique, à cause de ses rapports avec la passion du Christ, allait se voir attribuer, dès le IVe siècle, la vertu purifiante du baptême. C'est au IVe siècle qu'a surgi, ne l'oublions pas, cette doctrine du second baptême qui scandalisera si fort l'ignorance d'un Luther. N'en faisait-il pas saint Thomas l'inventeur? Il lui aurait suffi de se référer au texte de celui-ci pour y trouver mention des *Vitae Patrum* auquelles le docteur angélique renvoie explicitement (92). C'était si peu du reste une doctrine latine que Justinien, dans sa novelle cinquième sur la vie monastique, la professe entièrement (93), et que Michel Glycas au XIIe siècle protestait contre l'abus qu'en faisaient ceux qui, très nombreux, la

(90) M. Rothenhausler, *Die Anfänge der Klösterlichen Profess.* (Bened. Monatschrift, 1922, p. 26); *Vita Pacomii*, n° 1 ; 4 ; 6 ; 58. Basil. *De renuntiat. saeculi*, n° 1, PG. 31, 625 C. L'auteur de la vie de sainte Synclétique, n° 76, écrit de même : « La croix est pour nous le trophée de la victoire. Notre profession n'est rien autre chose que le renoncement à la vie et la répétition de la mort. » PG. 28, 1532. Cf. Cassien, *Instit.* IV, 34. « Abrenuntiatio nihil est aliud quam crucis ac mortificationis indicium ». PL. 49, 194 B, et les mots par lesquels, dans l'Église grecque, le prêtre définit le renoncement au nouveau moine, Goar, *Euchologion*, n° 407. « Renuntiatio nihil aliud est nisi crucis et mortis professio. »

(91) Basil. *Reg. br. tract.* 234. PG. 31, 1240.

(92) Denifle, *Luther u. Lutherium* [2], Mayence, 1904, p. 220.

(93) Justinian. *Novellae*, ed. Zachariae a Lingenthal, Leipzig, 1881, I, p. 59.

tenaient à Byzance (94). En la prêchant à leurs contemporains, saint Bernard aussi bien que Jean d'Antioche sont d'accord avec une tradition qui remonte aux origines de la vie monastique. Non seulement dès le quatrième siècle, la formule de renonciation monastique est inspirée de la renonciation baptismale, mais on reconnaît à l'entrée en religion la même valeur qu'au baptême (95). La raison, Philon de Carpasia va nous la découvrir :

« Quand vous verrez un homme passer aujourd'hui sa vie dans un palais, adonné à tous les plaisirs, et revêtu d'habits bien moelleux, et demain suivre la doctrine des prophètes et des apôtres, vendre tous ses biens, mendier son pain, et ruiner en lui l'homme extérieur par des jeûnes et des chameunies, n'en doutez point, cet homme a été blessé de la même blessure bienheureuse dont les saints martyrs et les saints apôtres ont été blessés, eux qui, pour avoir confessé Jésus, portent maintenant ses stigmates (96) ».

La charité créait les moines comme elle avait créé les martyrs.

Les martyrs « n'avaient eu qu'une seule crainte : celle d'être séparés du Christ : un seul bien, celui d'être avec le

(94) Michael Glycas. *ep. 25.* PG. 158, 935-952. La doctrine du second baptême est très clairement énoncée par Jean d'Antioche, le patriarche que les croisés chassèrent de son siège, dans son traité *In monasteriorum donationes laïcis* n° 4, PG. 132, 1124. Du rapprochement de la formule de renonciation monastique donnée par Jean d'Antioche, avec la *Reg. fus. tract.* 8e de saint Basile, dom Rothenhäusler, a montré avec certitude, que saint Basile employait une formule analogue de renonciation et (après Reitzenstein) que, déjà au IVe siècle, universellement, la renonciation monastique était calquée sur la renonciation baptismale. M. Rothenhausler. *Der hl. Basilius der Grosse u. die Klösterliche Profess.* (Benedikt. Monats., 1922, p. 280-290). Cf. R. Reitzenstein, *Historia monachorum u. Historia lausiaca*, p. 107 et 258, qui cite Rufin, *Hist. mon.* cp. 1, PL. 21, 397. On peut renvoyer aussi à Saint Jérôme, *Ep.* 130, n° 7, PL. 22, 1113. — Sur la doctrine du second baptême, cf. Siméon le Jeune, *Orat.* II. PG. 120, 329.

(95) Hieron., *Ep. 39*, n° 2, PL. 22, 468 ; Cf. PL. 73, 182 et 994. Nil., *Ep.* II, 92, PG. 79, 241 C ; *Vita Pacomii*, n° 89.

(96) Philon. Carpas., *Enarratio in Cant. Cant.*, n° 139, PG. 40, 105.

Christ seul (97) ». La mort pour la foi les fixait à jamais dans l'union avec Dieu que déjà sur la terre leur procurait la souffrance. Cassien nous apprend que « la perfection de la vie érémitique est dans l'union avec le Christ, autant que le permet l'humaine faiblesse (98) ». Sur ce point encore, il y a ressemblance entre le moine et le martyr. Vainqueur lui aussi des puissances infernales — il suffit d'ouvrir la vie d'Antoine pour s'en apercevoir — le moine va jouir de la puissance d'intercession que l'on reconnaissait aux confesseurs. L'afflux des pèlerins au désert aura souvent pour cause la curiosité sainte de voir et d'entendre ces hommes prodigieux, si puissants sur le cœur de Dieu. Combien vinrent y chercher la guérison d'un mal incurable ou la solution d'une difficulté sans issue. Dans les choses de la foi leur pouvoir est plus grand encore. Grégoire de Nazianze est convaincu que les mains des ascètes qui accomplissent tant de miracles renverseront l'impiété de Julien l'Apostat (99). La similitude des prérogatives est telle que parfois on donnera à des moines plus parfaits le nom de « confesseurs de la piété (100) ». Il n'est pas jusqu'à l'entrée immédiate du martyr au ciel qui n'ait son équivalent : « Si nous avons subi le martyre, déclare saint Jérôme, nous irons tout de suite au paradis : si nous avons souffert la peine de la pauvreté, nous pénètrerons

(97) Gregor. Nyss., *In quad. martyr.*, PG. 46, 764 C.

(98) Cassian., *Coll. XIX*, 8, PL. 49, 1138-1139.

(99) Greg. Nazianz., *Orat. IV contra Julian.*, I, c. 71, PG. 35, 593.

(100) Diadochus. *Centum capita de perfectione*, cp. 94, éd. Weis-Liebersdorf, p. 138, l. 22. *Apophtegmata Patrum*, Pambo, n° 3, PG. 65, 369. Ces deux exemples sont cités par Reitzenstein, *Historia monachorum u. Historia lausiaca*, p 140 et 89 n. 4. Mais déjà Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 291 et 427, fait remarquer que le terme de « confessor » désigne très couramment l'ascète dans le latin du IVe siècle. v. g. concile d'Elvire, ch. 25 ; concile d'Arles (314), cn. 9 ; concile de Tolède (400), cn. 6 et 9. « Confessio » désigne la profession monastique, v g Hieronym , *De persecutione Christianorum*. (Morin, *Anecdot. Mareds.*, III, p. 404).

sans délai dans le sein d'Abraham (101) ». La pauvreté volontaire supportée pour le Christ est à sa façon un martyre. Et le grand apologiste de la vie monastique reprenait pour la développer la comparaison des deux couronnes, celle du martyre et celle de la virginité, que déjà saint Cyprien avait esquissée : « Soyez-en sûre, écrivait-il à Eustochium, afin de la consoler de la mort de sa mère, l'illustre patricienne Paula, vous recueillez un grand héritage : le Seigneur lui-même est devenu votre part. Pour combler votre joie, votre mère a reçu la couronne de son long martyre. On a droit à ce nom non pas seulement si l'on verse son sang en confessant la foi : servir Dieu avec un dévouement complet est un martyre de chaque jour : le martyre de sang mérite une couronne de roses et de violettes : l'autre, une couronne de lys (102) ». Si les prières des moines sont puissantes sur la terre, elles sont beaucoup plus efficaces, alors qu'ils sont au ciel. On va solliciter leur intervention auprès de Dieu, comme on faisait de celle des martyrs. Du culte des martyrs procèdera tout naturellement le culte des ascètes (103). Le terme liturgique de confesseurs n'est que la transcription du latin *confessores*, qui fut au IVe siècle l'appellation ordinaire des ascètes. Le mot n'est pas sans relations étroites avec le martyre (104). Les reliques des ascètes seront bientôt entourées d'honneurs analogues à ceux que depuis longtemps recevaient les corps des martyrs. Les *Apophtegmes des pères* nous rapportent que Macaire en montrant à ses visiteurs la cellule de deux

(101) Hieron., *Hom. de Lazaro et divite.* (Dans Morin, *Anecdota Mareds.* III, p. 385). Saint Jean Chrysostome, *Comparatio regis et monachi*, PG. 47, 392, nous dépeint le moine resplendissant de lumière, porté sur les nuages à la rencontre du Christ.

(102) Hieron., *ep. 108*, nº 31, PL. 22, 905.

(103) J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in christl. Alterthum*, Mayence, 1900, p. 198-199.

(104) H. Delehaye, *Martyr et confesseur*, Analecta bollandiana, t. 39, 1921, p. 37 ; cf. Isaï, *Traité sur les martyrs* (VIe siècle), cap. II, Patr. Orient., 7, 20.

jeunes moines qui étaient venus mourir très saintement au désert de Scété se servait d'un mot réservé jusque là pour désigner les églises bâties en l'honneur des martyrs : « Venez, leur disait-il, voir le *martyrium* des petits étrangers (105) ».

Dès le lendemain de la mort d'Hilarion, les miracles commencent sur son tombeau, et déjà Hésychius transportant secrètement le corps du grand ascète de Chypre à Maiouma, prélude à ces vols de reliques, pour cause de vénération, qui seront si fréquents au moyen-âge, mais que l'antiquité n'a point ignorés (106). L'*Histoire religieuse* de Théodoret témoigne de l'ardeur avec laquelle au Ve siècle, on se disputera les restes des ascètes en renom.

Il reste encore un pas à faire. Le martyre avait, durant les trois premiers siècles de l'Eglise, gardé constamment la préséance dans l'ordre de perfection. Si on reconnaissait la perfection des vierges, c'était une perfection de seconde classe, inférieure à celle du martyre, et qui s'estimait d'après elle. Dans l'assimilation qui s'opère, ira-t-on jusqu'à l'identification parfaite ? La question vaut la peine d'être examinée : si sommaire que soit notre enquête, elle apportera peut-être quelque lumière sur la doctrine des degrés de perfection.

Que le martyre ait gardé chez nombre d'auteurs le premier rang, c'est un fait très facile à constater et pour lequel il n'est pas besoin d'amonceler les témoignages. Rien de plus net que cette déclaration de Diadoque de Photiké vers le milieu du Ve siècle : « La perfection de la charité spiri-

(105) *Apophtegmata patrum*, Macarius, n° 33, PG. 65, 277 B. Je ne veux pas insister sur la similitude des expressions militaires ou athlétiques appliquées à la fois aux moines et aux martyrs : on trouvera quelques indications dans W. Gass : *Zum Frage vom Ursprung des Mönchtums*, p. 262-265 et dans Reitzenstein, *Hist. monachorum u. Hist. Lausiaca*, p. 140. C'est un détail qui a été relevé déjà par Montalembert, *Histoire des moines d'Occident*, Introduction, cp. III.

(106) Hieron., *Vita Hilarionis*, cp. 46 et 47, PL. 23, 54.

tuelle, personne dans la chair ne peut l'acquérir en dehors des saints qui sont allés jusqu'au martyre et à la confession parfaite (107 ». Un avis aussi tranché laisse forcément un hiatus entre le martyre et la vie monastique ou tout autre genre de perfection.

D'autre part, d'une assimilation on ne peut pas conclure à une identification. Quand les *Tractatus Origenis*, qui appartiennent sans doute au IVe siècle, après nous avoir dit que le martyre est l'hostie vivante agréable à Dieu et la virginité le sacrifice pur, estiment que celui-là offre à Dieu une hostie vivante qui vit sans péché, nous pouvons très légitimement penser qu'ils admettent des hosties vivantes de valeur bien diverse (108). Quand une homélie du Ve ou du VIe siècle, en l'honneur de sainte Thècle, affirme que sa virginité a été « un grand martyre, avant le martyre de sang », rien ne nous oblige à croire que les deux sortes de martyres ont absolument le même prix (109) : « le long martyre des ascètes » dont parle la prière attribuée à saint Ambroise n'atteint pas nécessairement dans l'échelle des valeurs le même degré que le martyre sanglant (110).

Pour trouver un rapport numérique qui nous permette d'apprécier de façon toute moderne le glissement qui s'est opéré des martyrs aux vierges, il nous faut faire appel à un verset de la parabole du semeur, dont nous avons déjà rencontré l'interprétation chez Origène et saint Cyprien (111). « Un grain rapportera cent, un autre soixante et un autre trente ». Dans ces trois degrés de fécondité, ils voyaient signifiés les trois degrés de perfection : martyrs, vierges et veuves. L'exégèse qu'ils en donnent devait être commune :

(107) Diadoch, cp. 90, éd. Weis-Liebersdorf, p. 128.
(108) *Tractatus Origenis*, éd. Batiffol-Wilmart, Paris, 1900, p 108.
(109) *Laudatio S. protomartyris et apostolae Theclae*, PG. 50, 745.
(110) PL. 17, 842.
(111) *Matth.* XIII, 23, ou *Marc* IV, 8. Cf. R. Reitzenstein. *Historia monachorum u. Historia lausiaca*, p. 169 et 260-261. — G. Wohlenberg, Theol. Literaturblatt, 1914, p. 170. — Cornelius a Lapide, *in Matth.* XIII, 23.

nous la retrouvons dans le traité gnostique *Des trois récompenses*, édité jadis par Reitzenstein, et qui appartient lui aussi au IIIe siècle (112). Saint Jérôme, tout en s'écartant de cette exégèse traditionnelle, nous apprend, par scrupule d'érudit, que de son temps, « presque tous les commentateurs grecs ou latins » la suivent encore (113). C'est elle que rapporte la *Doctrina ad Monachos* qui se trouve à la suite des œuvres de saint Athanase (114). L'auteur de l'*Opus imperfectum in Mattheum* s'y tient pour l'essentiel : « le cent pour un » convient à « ceux qui ont assez de foi pour mourir pour le Christ » ; le soixante « à ceux qui sont capables de mépriser leurs richesses, de jeûner tous les jours de leur vie, de vivre dans la chasteté et de souffrir les injures corporelles » mais qui craignent d'aller au-delà. Bien des confesseurs qui ont peur de mourir seraient ainsi placés au second degré avec les moines et les vierges. Le trente enfin peut s'appliquer « à ceux qui font le bien et évitent le mal » mais restent dans la voie des commandements (115). Saint Augustin dans ses *Questions sur l'Evangile* garde un ordre presque identique : martyrs, vierges, gens mariés (116). Si dans son traité *de la Virginité*, il hésite à le préférer à l'ordre : vierges, veuves, gens mariés, c'est en protestant que « personne n'oserait préférer la virginité au martyre (117) ».

(112) R. Reitzenstein, *Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens*, Zeitschr. für neut. Wiss. 1914, p. 60-90.

(113) « Omnibus pene latinis et graecis tractatoribus qui centesimum ad martyres referunt, sexagesimum ad virgines, tricesimum ad viduas ». Hieron. *Ep.*, 48, n° 3, PL. 22, 495.

(114) PG. 28, 1425 D.

(115) *Opus imperfect. in Matth.*, hom. 31, PG. 56, 795.

(116) August., *Quaest. in Evangel. sec. Matth.* l. I. n° 9, PL. 35, 1325.

(117) August., *De sancta Virginitate*, cp. 46 et 47, PL. 40, 423 sv. Mais *De Civitate Dei*, XV, 26, PL. 41, 473, il admet l'ordre : vierges, veuves, gens mariés ; il le mentionne aussi, mais sans référence à la parabole. *Serm. 196*, n° 2, PL. 38, 1020. — Prudence, dans son hymne sur sainte Agnès (*Peristephanon*, hymn. 14, v. 119-123, PL. 60, 589) attribue le

Cette seconde interprétation — on peut bien l'appeler nouvelle — encore qu'une série de même genre se trouve déjà chez Tertullien, mais sans rapport avec la parabole du semeur, — saint Jérôme allait la lancer, en se séparant du « gros des exégètes (118) ». Il dut contribuer beaucoup à la répandre, car au moment où il édite son commentaire sur saint Mathieu, les tenants de l'autre interprétation ne sont plus que quelques-uns : « quidam (119) ». Mais ce n'était pas lui qui en était l'inventeur. Saint Athanase dans sa lettre au moine Amoun de Nitrie, celui probablement dont Antoine miraculeusement annonçait la mort à ses moines, — peut-être la profession de son correspondant avait-elle influé sur son exégèse — attribue le cent aux vierges et le trente aux gens mariés (120). C'est certainement l'influence de saint Jérôme qui en a fait la fortune en Occident ; mais comme elle répondait à une mentalité générale (121), elle occupera presque seule le terrain, peu de temps après le IVe siècle, aussi bien en Orient (122) qu'en

soixante aux vierges et le cent aux martyrs ; dans le 2e livre contre Symmaque (v. 1059, PL. 60, 265) il applique le cent aux vierges.

(118) Hieron., *Ep.* 48, n° 2, PL. 22, 495 ; *Adv. Jov.* I, n° 3, PL. 23, 223-224 ; *Ep.* 123, n° 9, PL. 22, 1052.

(119) Hieron., *In Matth.* XIII, 23, PL. 26, 92. — Nous l'avons vue plus haut mentionnée par August., *de Civitate Dei*, XV, 26. Elle se retrouve chez Paulin de Nole, *Ep. 39*, n° 1, PL. 61, 364 B.

(120) Athanas , *Ep. ad Amunem monachum*, PG. 26, 1173.

(121) Voir conformément à cette mentalité les divers degrés de continence qu'énumère Epiphane dans son *Exposition de la Foi*, n° 21, PG. 42, 824-825.

(122) L'auteur de *La vie de sainte Synclétique*, n° 23, PG. 28, 1500, enregistre l'ordre suivant : 1° τὸ ἡμέτερον ἐπάγγελμα (vierges)... 2° τὸ τῶν ἐγκρατῶν τάγμα... 3° τῶν σωφρόνως βιούντων que l'on retrouve presque identique chez Isidore de Péluse (dans la concordance de Nicétas de Serres, éd. Balthasar Cordier, *Symbolarum in Matitheum*, t. II, p. 475, Toulouse, 1647 : 1° ... τὴν παρθενίαν... 2° τὴν ἐγκράτειαν... 3° τὸν τίμιον γάμον). Cf. *Ep.* II, 144, PG. 78, 559.

Les *Scholia vetera in Evang. Matthaei* publiés par Maï (*Classici auctores ex Cod. Vaticanis*, t. VI, p. 4 2, et PG. 106, 1113 A), qui, d'après Heinrici, dépendent surtout de S. Jean Chrysostome, ont un ordre tout particulier : 1° la virginité ; 2° le mariage, qui *partage* tous ses biens

Occident (123). Le martyre avait disparu de l'horizon ordinaire du christianisme, et forcément l'exégèse prend quelque chose du temps où elle paraît. Qu'elle ait aidé à diminuer la distance entre le martyre et l'ascèse, il n'est guère possible d'en douter : la protestation de saint Augustin suffirait à prouver qu'elle ne les met pas nécessairement sur le même rang.

Dès le IVe siècle une autre interprétation avait surgi qui, fondant en une seule les deux premières, accordait sans conteste à la virginité la même valeur qu'au martyre. Un témoignage intéressant est celui du commentaire anonyme

avec le Christ ; 3° le mariage qui fait l'aumône du *tiers* de ses ressources et pratique toutes les vertus. — Les *Catenae* de Cramer, *in Evang. S. Matthaei*, Oxford, 1844, p. 103, suivent à peu près les *Scholia* : 1° la virginité et la pauvreté avec les autres vertus ; 2° (comme les *Scholia*) ; 3° (comme les *Scholia*, sauf que la *pratique des commandements* remplace la *pratique des vertus*).

Pierre de Laodicée (Georg Heinrici, *Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäumsevangeliums*, Leipzig, 1908, p. 147) en gardant l'interprétation d'Isidore du trente pour un, aura des deux premiers degrés une exégèse un peu différente : 1° οἱ ἐν ἀσκήσει ἄκρα ζήσαντες καὶ οἱ ἀμέμπτως ἱερατεύσαντες... 2° οἱ τῆς χαμαιπετοῦς ἀπεχόμενοι διαγωγῆς, φιλοπόνως δέ ζῶντες καὶ ἥττους τῶν τὴν ἄκραν ἀρετὴν ἀσκούντων... 3° οἱ γάμῳ ὁμιλήσαντες, τὴν δὲ ἀρετὴν πᾶσαν κατεργαζόμενοι...

Théophylacte emboîte le pas derrière Pierre de Laodicée, mais plus précis, il trouve le moyen de noter dans les deux premiers degrés la supériorité de la vie contemplative sur la vie active, et celle de l'anachorète sur le cénobite. *In Matth.*, XIII, 23, PG. 123, 280 : 1° ὁ μὲν ἑκατὸν, τυχὸν ὁ ἀκτηκοσύνην τελείαν ἔχων καὶ ἄκραν ἄσκησιν. 2° ὁ δὲ ἑξήκοντα, ὁ κοινοβιακὸς τυχὸν μοναχὸς καὶ ἔτι πρακτικός. 3° ὁ δὲ τριάκοντα, ὁ γάμον σεμνὸν ἑλόμενος καὶ τὰς ἀρετὰς ὡς ἐγχωρεῖ σπουδαίως μετεχόμενος. *In Marc.* IV, 8, PG. 123, 532 : « Ceux-là produisent cent pour un qui pratiquent la vie parfaite la plus élevée : produisent soixante, ceux qui professent une vie moins haute (οἱ μέσως ἔχοντες) ; trente ceux qui rapportant peu, font cependant le bien qu'ils peuvent. Au premier rang viennent les vierges et les ermites (παρθένοι καὶ ἐρημικοί), au second les migades ou cénobites (μιγάδες καὶ ἐν κοινοβίῳ), enfin au dernier, les laïque mariés (λαϊκοὶ ἐν γάμῳ) ». On remarquera l'absence de la viduité chez tous ces auteurs byzantins, après le IVe siècle.

(123) Saint Thomas adopte l'interprétation de saint Jérôme, *1a 2ae*, q. 70, art. 3, ad 2 ; de même Bruno de Würzbourg dans son *Exposition des Psaumes*, Ps. 44, v. 16, PL. 142, 189 C.

sur les quatre évangiles, inséré à la suite des œuvres de saint Jérôme et qui est très probablement de Fortunatien d'Aquilée, lequel l'aurait écrit au temps de Constance : « Le trente pour un s'applique à l'ordre des gens mariés, qui suivent les commandements ; le soixante, à l'ordre des veuves qui persévèrent dans le Seigneur : le cent aux ordres des martyrs, des moines ou des vierges (124) ». Cette troisième interprétation devait avoir elle aussi son temps de succès (125). Au IXe siècle, à une époque où des extraits des Pères servent à gloser l'Ecriture, elle sera reprise par Theodulfe d'Orléans et par Paschase Radbert (126), très délibérément, comme la seule légitime. Depuis Fortunatien, l'identification de valeur entre le martyre et l'ascèse était dans l'esprit de beaucoup un fait accompli (127).

(124) *Expositio quatuor Evang. Matthaeus*, XIII. PL. 30, 569, ou 114, 880, car elle est éditée deux fois dans la Patrologie latine. Cf. Wohlenberg, *Ein alter lateinischer Kommentar über die vier Evangelien* dans les *Theologische Studien* offerts à T. Zahn. Leipzig, 1908, p. 393-426.

(125) Cf. v. g. Eucher, de Lyon, *De formulis spiritualis intelligentiae*, PL. 50,772.

(126) Theodulphus Aur., *Carmina*, l. VI, ch. XVII, de fructu centeno sexageno et triceno, PL. 105, 369. — Paschase Radbert, *Expositio in Matth.* l. VII, cp. XIII, PL. 120, 491. L'opinion de Paschase Radbert a ceci d'intéressant qu'elle proteste vigoureusement contre ceux qui veulent mettre les vierges au second rang, sans tenir compte des privilèges de la chasteté : « Sed mira interpretatio, ubi nec gratia aestimatur, nec incorruptio conservata, quae consors angelorum est, suis privilegiis honoratur ». Il note aussi l'interprétation des Grecs où le cent pour un est appliqué aux vierges et aux martyrs. Dans une dissertation que reproduit Bozenhart, *Solitudo sacra*, Ulm, 1717, p. 536, Nébridius, chanoine régulier de Klosterneubourg, met absolument sur le même plan la vie religieuse et le martyre : « C'est au même but et sur la même ligne que courent le martyr et le religieux. Dans la maison de notre père ils ont la même demeure, la même auréole, le même triomphe, le même chœur. »

(127) Grégoire le Grand, *Homil. in Ezechielem*, l. II, hom. V, PL. 76, 992, ajoutera une interprétation nouvelle qui, elle non plus, ne restera pas sans influence : le cent pour un convient à la contemplation de la vie éternelle, le soixante aux œuvres parfaites de la vie active, le trente à la perfection de la foi. Bède la transcrira : *In Marci Evang.*, l. I, PL. 92, 170, mais sans insister sur la contemplation. — Raban Maur la prendra à Bède, *Comm. in Matth.*, l. IV, PL. 107, 941, sans y attacher

III. — La vie chrétienne

Le parallèle entre le martyre et l'ascèse, qui pour certains allait jusqu'à l'égalisation des mérites, était donc un lieu commun de la littérature monastique du IVe siècle. Sur les points essentiels, les grands ordonnateurs de la vie religieuse se sont trouvés d'accord, sans qu'on puisse parler d'emprunt de l'un à l'autre. Si l'on constate entre eux quelque différence de langage, elle tient au caractère des personnages. Saint Jérôme enfle toujours un peu la voix : la comparaison chez lui sent parfois l'artifice littéraire. Plus modéré, en quelques mots, saint Basile est allé bien davantage au fond des choses en définissant le renoncement monastique. Comme le martyre avait été le témoignage complet — ce que la bouche avait confessé devant le tribunal le corps tout entier pour ainsi dire le témoignait dans la mort (128), — ainsi la vie monastique et la virginité

plus d'importance qu'aux autres interprétations qu'il rapporte, col. 946. — Anselme de Laon y empruntera juste ce qu'il fallait pour affirmer la supériorité de la vie contemplative sur la vie active, et l'on aura dès lors trois degrés nettement séparés : les contemplatifs, ceux qui dans la vie active pratiquent la virginité, les gens mariés (*Enarr. in Matth.*, cp. XIII, PL. 162, 1370). — Bruno d'Asti (*Comm. in Matth.* cp. XIII, n° 52, PL. 165, 189) rapporte à la fois l'interprétation de saint Jérôme et celle de saint Grégoire : contemplation — service de Dieu en prêchant et en baptisant — perfection dans la foi. — Chez Zacharie de Chrysopolis, *Concordance*, PL., 186, 225, ce n'est pas la contemplation qui est au sommet de la perfection : c'est l'union de la vie active et de la vie contemplative : « Terra ergo bona fructu centuplo fecundatur, quando mite cor et docile per amorem proximi activam, et per amorem Dei contemplativam adipiscitur viam et spiritualium ornatur perfectione virtutum. » On voit par les quelques textes que nous citons, quel intérêt aurait pour l'histoire de la spiritualité une recherche un peu approfondie de l'exégèse des deux textes de Matth. XIII, 23 et Marc IV, 8. Elle éclairerait en particulier les rapports de la vie active et de la vie contemplative dans le haut moyen-âge.

(128) R. Reitzenstein, *Die Bezeichnung Märtyrer*, dans Nachrichten von der kön. Gesellschaft der Wissensch. Göttingen (Phil. hist.), 1916, p. 428.

voulaient être le témoignage de l'homme tout entier (129).

A côté de ce rapprochement naturel qui s'imposait aux esprits, bien des causes avaient aidé la comparaison à surgir et à se développer. Le quatrième siècle a vécu de la pensée des martyrs : ses premières générations avaient été élevées par des confesseurs qui avaient traversé sans mourir la longue persécution du début du siècle. Saint Basile et Grégoire de Nysse reçurent de leur aïeule Macrine, en même temps que les souvenirs sur saint Grégoire le Thaumaturge, plus d'un détail intéressant sur la tourmente où elle avait eu sa part héroïque. Combien ont été comme eux formés par des martyrs !

L'expansion du culte des martyrs favorisée par la paix de l'Eglise ramenait sans cesse la pensée des chrétiens vers ceux dont le sacrifice leur avait mérité la tranquillité.

Sur la tombe des confesseurs, des inscriptions gardaient la mémoire des tortures qu'ils avaient subies (130). Des églises s'élèvent en l'honneur des martyrs, où peintures et mosaïques rappellent les scènes principales de leur mort (131). Déjà dans la liturgie, les martyrs sont nommés à côté des patriarches, des prophètes et des apôtres (132). Et dès la fin du IVe siècle à côté des anniversaires individuels, on trouve des fêtes collectives des martyrs, établies à Antioche et en Mésopotamie (133). Comme les uns et les

(129) *Tractatus Origenis*, ed. Batiffol-Wilmart, p. 107 : « Sacrificium virginitatis cum quis totum se corpore et spiritu Deo servire devoverit. »

(130) Voir par exemple l'épitaphe d'Eugène de Laodicée (dom H. Leclercq dans le Dict. d'Archéol. et de Liturgie chrétienne, au mot *Eugène*.)

(131) Astère d'Amasée, *In martyrium praeclarissimae martyris Euphemiae*, PG. 40, 333-338. K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer u. d. Märtyrerakte in ihrer geschicht. Entwicklung* (Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, 1914 p. 540, note 4), renvoie à S. Basile, *In S. Barlaam*, PG. 31, 489 A et à S. Grégoire de Nysse, *In S. Theodor.*, PG. 46, 137 D.

(132) K. Holl. *l. c.* qui renvoie à Cyrill. Hieros., *Cat.* V, 9, PG. 33, 1116 AB.

(133) K. Holl, *l. c.* qui renvoie à saint Jean Chrysostôme, PG. 50,

autres sont presque nécessairement accompagnés d'un panégyrique, c'est perpétuellement qu'on entretient et qu'on avive dans les âmes le souvenir des martyrs. On veut retenir sous les yeux leur exemple. Le paganisme conserve encore assez de force et la tentative de restauration de Julien a été assez violente pour qu'en une de ces fêtes saint Jean Chrysostome exhorte ses auditeurs à « s'exercer pour le jour du martyre (134) ». Les menaces de l'arianisme sont assez précises quand c'est Valens qui tient le pouvoir pour que Basile demande à Dieu de délivrer les chrétiens de la crainte ennemie, « celle que nous donne la peur de la mort et qui nous fait redouter les puissants », avec laquelle on ne peut « à l'heure du martyre résister au péché jusqu'à la mort (135) ». Et l'on continue à exalter le désir du martyre, qui « donne non seulement la dignité angélique, mais qui ouvre encore les portes du ciel (136) ».

Le plus souvent, en raison de l'adaptation aux auditeurs que doit nécessairement garder une prédication qui veut être utile, il se fait dans les panégyriques des martyrs une transposition de leur exemple à la mesure de la vie ordinaire, une accommodation de leur héroïsme à l'existence moyenne des chrétiens du temps de paix. C'est une imitation réduite du martyre, si je puis ainsi dire, qui devient le thème perpétuel des exhortations morales. On peut deviner, sans recourir aux textes, un emploi incessant de l'argument *a fortiori* qui se résumerait assez bien en trois lignes:

646 et 705. et au Martyrologe syriaque, 6 avril. Cf. pour les syriaques Isaï, *Traité sur les martyrs*, Patr. orient., 7, 27-28.

(134) Chrysost., *In SS. Martyres*, PG. 50, 710. — Saint Jean Chrysostôme dans un autre panégyrique, *In Juventium et Maximinum martyres*, n° 1. PG. 50, 573 A, nous dit que sous le règne de Julien, l'enthousiasme pour le martyre n'avait point faibli. L'empereur qui le connaissait bien et qui craignait que la persécution sanglante, au lieu de détruire le christianisme, ne fut pour lui une propagande, n'osa point mettre à mort les chrétiens: « Tous, répétait-il, courraient au martyre, comme les abeilles s'envolent à la ruche. »

(135) Basil., *In Ps. 33*, n° 8. PG. 29, 369 c.

(136) Gregor. Nyss., *Altera laudatio Stephani*, PG. 46, 725 c.

« Si les martyrs ont fait de si grandes choses au milieu de si terribles difficultés, n'en ferons-nous pas volontiers de si petites avec si peu et de si faibles obstacles ». J'invente, mais les exemples ne sont pas loin de ce type que je forge : « Les martyrs ont tout souffert de grand cœur et comme s'ils combattaient avec les corps d'autres hommes... N'aurons-nous pas le même courage dans le théâtre public de ce monde, sinon au comble du danger dont on est si promptement délivré, du moins dans les luttes et les combats de chaque jour, afin d'être jugés dignes des mêmes couronnes ou à peu près ». Sur le modèle de cette phrase de saint Grégoire de Nazianze (137), on trouverait facilement d'autres textes.

Ce qui est plus intéressant à noter, c'est la façon caractéristique dont on insiste sur les dispositions intérieures des martyrs et tout ce qui, dans leur vie ou leur mort peut être facilement copié dans l'existence paisible d'un chrétien. On célèbre à l'envi la volonté des martyrs, parce que, en quelque situation que ce soit, « c'est la volonté qui tresse la couronne (138) ». Où que la Providence ait placé l'homme, il peut garder l'esprit des martyrs, « être martyr de volonté et arriver sans persécution, sans bûcher, sans fouets, aux récompenses dont les martyrs ont été jugés dignes (139) ». La mort pour l'observation des commandements, quel qu'en puisse être le mode, peut bien se comparer au martyre. Il y a évidemment des applications inat-

(137) Gregor., Naz. *Orat.* XIX, nº 5, PG. 35, 1049. — Cf. Ephrem, *Hymn. II de confess. et martyribus*, éd. Lamy, III, 60. « Quand la persécution violait la loi, vous avez, ô saints martyrs, gardé la loi. Et nous, quand la paix nous aide à observer la loi, nous violons la loi. Malheureux que nous sommes et bienheureux que vous êtes. »

(138) Chysost., *In Eustath. Antioch.*, nº 2, PG. 50, 601 ; cf. Hieron., *Adv. Jovin.*, II, 31. PL. 23, 343. « In martyre enim voluntas ex qua ipsa mors nascitur, coronatur. » — Ephrem, *Hymn. IV de Confessoribus et Martyribus*, éd. Lamy, t. III, p. 671. — Paulin Nol., *Poema 14, De S. Felice Natalitium Carmen* III, v. 11-12, PL. 61, 465 : « ... passura voluntas sufficit, et summa est meriti, testatio voti. »

(139) Basil., *In sanctos quadrag. martyres*, PG. 31, 508.

tendues : « Ainsi, toi, si pour avoir repoussé les enchantements, les breuvages magiques, et les pratiques de sorcellerie, tu viens à mourir de maladie, tu es un martyr parfait, parce qu'à des remèdes impies, tu as préféré une mort pieuse (140) ». Plus naturelle était l'allusion à la mortification et aux souffrances : « Mortifie ton corps et crucifie-le, et tu auras toi aussi la couronne du martyre. Ce que le glaive faisait pour les martyrs, que la volonté le fasse pour toi (141) ». — « Supporte généreusement tout ce qui t'arrive, c'est ton martyre à toi (142) ». Il faudrait mal connaître l'humaine nature pour soutenir que jamais le parallèle n'a été forcé et qu'on n'a pas trop facilement qualifié de martyre bien des actes dont le mérite est mince. Mais on peut affirmer qu'à côté de l'ascèse, la prédication a contribué, pour sa part, à sauver l'esprit des martyrs et à constituer cette doctrine du double martyre qui restera si célèbre après le IVe siècle (143). Auprès du martyre

(140) Chrysost., *Adv. Judaeos* VIII, nos 7 et 8, PG. 48, 939-940.— Un des scholiastes de saint Jean Climaque, *Schol. 13, in grad. IV*, PG. 88, 732 C, énonce le même avis : « Sont martyrs non seulement ceux qui subissent la mort pour la foi au Christ, mais encore ceux qui meurent pour l'observation de ses commandements. — Saint Basile, *In Ps. 32*, no 2, PG. 29, 325, égale au martyre la pénitence publique.

(141) Chrysost., *Hom. XI, in epist. ad Hebraeos*, no 3, PG. 63, 93. — Cf. Nil, *Sent.* 7 : « Pratique la patience que les martyrs ont exercée, puisque de nous aussi on réclame le martyre de la conscience. » PG 79, 1241.

(142) Chrysost., *In Ps. 127*, no 3, PG. 55, 369 A. — Voir l'application aux souffrances de Job, *Hom. I in ep. II ad Cor.*, no 4-5, PG. 61, 389. Diadoque donnera le nom de second martyre aux maladies continuelles et à la résistance aux pensées qui viennent du démon, cp. 94, éd. Weis-Liebersdorf, p. 138. — L'auteur de la *Vie de sainte Synclétique*, no 106, « ne juge pas que les plus généreux d'entre les martyrs aient eu autant à lutter » que l'illustre vierge dans ses maladies, PG. 28, 1552.

(143) Le petit traité *De duplici martyrio*, publié en 1530 sous le nom de saint Cyprien, semble bien devoir être attribué à Erasme, son premier éditeur. [Cf. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, t. 3, p. 408, no 73 a. Hartel notait déjà qu'il y était fait mention des Turcs et que, malgré la date trop soigneusement indiquée : « A Domini redemtoris temporibus anni fluxerunt plus minus ducenti quadraginta, »

sanglant de ceux qui ont donné leur vie pour la foi, il y a le martyre non sanglant du fidèle qui suit docilement les conseils du Maître; auprès du martyre qui, en une seule fois, consomme le sacrifice, le martyre quotidien qui le continue toute la vie; auprès du martyre public, qui s'accomplit à l'extérieur et aux yeux de tous, le martyre caché dans le secret de la conscience; le martyre du corps et le martyre de l'esprit (144).

Mon but n'est pas de poursuivre au delà du IVe siècle, même à grands traits, l'histoire de ces idées-là. Ceux qui ont ouvert saint Théodore Studite, saint Bernard ou Tho-

Dioclétien, lui aussi, y avait son nom cité (préface de l'appendice, p. LXIV, 231 et 238)].

(144) La théorie est formulée plus tard dans un texte connu de S. Grégoire, *Hom. 35 in Evangel.*, PL. 76, 1263 : « Duo quippe sunt martyrii genera, unum in mente, aliud in mente simul et actione. Itaque esse martyres possumus, etiamsi nullo percutientium ferro trucidemur. Mori quippe a persequente martyrium in aperto opere est: ferre vero contumelias, odientem diligere, martyrium est in occulta cogitatione. Nam quia duo sunt martyrii genera, unum in occulto opere, aliud in publico, testatur Veritas... » Il se retrouve presque identique. *Dial.* III, 26, PL. 77, 281 (reproduit dans Isidore. *Etymol.* VII, PL. 82, 290).

Ce texte est manifestement emprunté par le Ps. Rufin, *In Psalm.* 43, PL. 21, 819 A. : « Duo sunt martyrii genera : unum mentis, aliud corporis ; unum manifestum, aliud occultum. Manifestum est, quando propter Deum corpus occiditur : occultum est quando pro amore Dei vitia resecantur. » Dom Wilmart, *Revue Bénédictine*, 1914, 258-276, a démontré que cet ouvrage n'est autre que la 1re partie des *Flores Psalmorum* de Lethbert, abbé de Saint-Ruf, près Avignon, au début du XIIe siècle (1100-1110). *Une homélie sur le psaume 95* insérée dans les *Spuria*, à la suite des œuvres de saint Jean Chrysostome, PG. 55, 627, opposait le martyr extérieur au martyr dans le secret de la conscience. (ὁ... ἐν τῇ διανοίᾳ βασανίσας ; ὁ... ἐν τῷ κρυπτῷ βασανίζων). Cf. Césaire : « quotidie martyres fiunt » *Serm.* 295 (inter sermon sancti Augustini). PL. 39, 2307. — Cette doctrine du double martyre n'était qu'une forme nouvelle et plus saisissante de la vieille comparaison entre le martyre et l'ascèse. Rufin, en envoyant à Apronianus sa traduction de huit homélies de saint Basile, lui écrivait déjà : « Quamvis enim beatus Cyprianus primam martyrii palmam felici cruore mercatus sit, haud segnius tamen et Basilius secundam palmam confessionis indeptus est : per dies singulos ac momenta adversum luxuriam, per sobrietatem, adversum iram, per mansuetudinem, ... indesinenti conscientiae suae martyrio coronatus est. » PG. 31, 1723 A.

mas a Kempis et qui ont feuilleté la littérature ascétique de notre XVIIe siècle (145) savent combien il serait facile de montrer que l'empreinte du martyre sur l'ascèse ne s'est point effacée. Le centre du christianisme, c'est le mystère de la croix. Qui l'a compris ne fait aucune difficulté d'admettre que la vie du chrétien, pour ressembler à celle du Christ, doit être « une croix et un martyre (146) ».

Rien d'étonnant à ce que nos âmes modernes, quand elles vivent parfaitement leur foi chrétienne, consentent volontiers à être des hosties et des victimes. Pourvu qu'on n'en fasse pas l'apanage d'une élite trop restreinte, — la doctrine du sacrifice n'est point dans l'Eglise une doctrine réservée, — et qu'on n'y accroche point d'orgueil, — car, dans une mesure plus ou moins large, ils doivent convenir à tous, — ces noms-là n'ont rien qui puisse effrayer. Si l'on pèse bien tout ce qu'ils doivent couvrir d'efforts, d'abnégation et de souffrances obscures, ils peuvent être la traduction vraie d'une idée très vieille, mais qui ne porte point de rides.

Rome, Institut Oriental. Marcel VILLER.

(145) THEODOR. STUD. v. g. PG. 99, 912 B, 934 B, 1280 C, 1781 B. — BERNARD. *Serm. I in oct. Paschae*, n° 7, PL. 183, 295. — THOMAE KEMP. *Serm. ad novitios*, XI et XII. Le texte de S. Grég. — L'oratorien François SENAULT dans un livre qui a eu quelque succès : *L'homme chrestien ou la réparation de la nature par la grâce*. Paris, 1648, a tout un chapitre où il prouve à grand renfort de textes des pères « que le chrestien est un martyr » (p. 710-722).

(146) *Imitatio Christi* II, 12,7. « Tota vita Christi crux fuit et martyrium. » La même phrase se retrouve dans les *Cantica* de Thomas a Kempis, ed. Pohl, t. IV, p. 380, XCIII, *Hymnus de Passione Domini Nostri Jesu Christi* : « Tota vita Jesu Christi crux fuit et martyrium. » On lisait déjà dans la *Vitis mystica*, cp. 35, PL. 184, 711 C. : « Crux optimi Jesu Christi non tantum fuit unius diei ; sed tota vita illius crux fuit et martyrium. » Saint MAXIME, *Serm.* 207 inséré dans les œuvres de saint Augustin, après avoir rappelé que « la croix ce n'est pas le gibet, mais la volonté ferme de vivre dans la vertu », en fait l'application au chrétien : « Tota igitur vita Christiani hominis, si secundum Evangelium vivat, crux est atque martyrium ». PL. 39, 2129. Tout le dernier paragraphe de ce sermon est transcrit mot pour mot, sauf une variante très légère, dans l'*homélie 82*, PL. 57, 429.

NOTES ET DOCUMENTS

LIVRES D'AUTREFOIS

L'AUTOBIOGRAPHIE DU P. SURIN

La plupart des lecteurs connaissent sans doute, au moins de vue, un chétif in-douze, publié en 1828, intitulé : *Histoire abrégée de la possession des Ursulines de Loudun et des peines du P. Surin* (*Ouvrage inédit faisant suite à ses œuvres*). A Paris, chez l'éditeur, au bureau de l'Association Catholique du Sacré-Cœur, rue des Postes, n° 24 (1). En tête, un *Avertissement de l'éditeur*, qui débute par ces mots : « L'ouvrage inédit du P. Surin que nous publions est connu de beaucoup de personnes, des copies du manuscrit qui le renferme se trouvant dans plusieurs bibliothèques particulières, quelques auteurs l'ont déjà cité avec éloge. Ainsi l'authenticité n'en sera pas contestée. » C'est tout ce qui est consacré à la question d'auteur et aux origines de l'ouvrage. Celui-ci se présente d'ailleurs d'une façon assez compliquée, en quatre parties, comprenant chacune deux livres ; les deux premières concernent directement la possession de Loudun ; les deux dernières exclusivement les peines dont le P. Surin souffrit plus de vingt ans, à la suite de sa participation aux exorcismes, et les grâces singulières qu'il reçut au cours de cette même période. L'ensemble présente donc une certaine unité, puisque, dans les deux premières parties, c'est surtout le rôle du P. Surin et sa manière d'exorciser qui sont mis en lu-

(1) II-365 pages, plus sept pages de table. Imprimé à Troyes, chez Cardon.

mière en même temps que leurs excellents effets sur la libération de Jeanne des Anges.

Or dès l'année suivante, paraissait à Avignon, chez Seguin aîné, un autre volume, de format analogue et de contenu semblable, avec un titre un peu différent : *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et la possession de la mère prieure des ursulines de Loudun. Première partie et Science expérimentale des choses de l'autre vie avec Le moyen facile d'acquérir la paix du cœur. Ouvrages posthumes du P. Jean-Joseph Surin de la Compagnie de Jésus* (2). L'*avis* de l'éditeur se montrait plus explicite que l'*avertissement* du précédent et fournissait sur les origines de cette publication les détails suivants (3) :

Le Manuscrit original des Œuvres posthumes que nous publions est composé de quatre Parties. La première a pour titre : *Triomphe de l'amour divin sur les Puissances de l'Enfer, en la possession de la Mère Prieure des Ursulines de Loudun* : on y trouve les détails les plus instructifs et les plus piquans sur cette célèbre Possession, la méthode que le Père Surin suivit pour chasser les démons, et des renseignemens précieux pour la conduite des ames dans les voies spirituelles. La seconde Partie contient le récit des peines inouïes que les démons firent souffrir au Père Surin, après qu'il les eut chassés du corps de la Mère Prieure, et la troisième les grâces extraordinaires dont il fut favorisé de Dieu. La quatrième Partie a pour titre : *Science expérimentale des choses de l'autre vie.* Elle contient de nouveaux détails sur la Possession dont l'Histoire se trouve dans la première Partie. L'auteur se sert de ces faits prodigieux pour établir la réalité des Démons et donne ensuite, d'après les dépositions mêmes de ces esprits infernaux, des notions très curieuses sur leur nature et leur puissance et sur ce qu'il appelle l'économie du Royaume des ténèbres. Cette quatrième Partie étant comme la suite et la conséquence de la première, doit être lue immédiatement après celle-ci. C'est pourquoi nous les avons réunies dans ce volume. La seconde et la troisième Partie, traitant de sujets un peu différens et qui d'ailleurs ne conviennent pas à toutes sortes de personnes, formeront un volume séparé. L'authenticité de ces ouvrages est incontestable. Leur existence en manuscrit était depuis longtemps reconnue : ils sont cités dans plusieurs livres et notamment au ch. III de

(2) XI-310 pages. En faux titre : Œuvres posthumes du P. Surin.
(3) *Avis*, p. V-Vij.

la IIIe Partie d'une vie du P. Surin que le célèbre M. Boudon, Grand-Archidiacre d'Evreux, a publiée... M. Boudon les avait eus entre les mains, et en a même inséré plusieurs fragmens en divers endroits de son livre. Il serait donc superflu d'insister davantage sur ce point. Quant au style, on le trouvera fort négligé, mais nous avons dû le laisser tel quel.

Délibérément ou non, l'éditeur de cet ouvrage ignore, on le voit, la publication parisienne de l'année précédente. Nous ne pouvons l'imiter. D'où le problème qui se pose nécessairement : l'un et l'autre de ces textes se donnant comme œuvre inédite du P. Surin et offrant en grande partie le même contenu : quel est celui dont les prétentions sont justifiées ou plutôt qu'en est-il de l'authenticité de l'un et de l'autre (4)? Si l'on se reporte au passage indiqué de Boudon, la difficulté augmente. Il renferme une précieuse liste (5) des écrits alors encore inédits du P. Surin. On y lit après deux autres titres :

Le triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer.

Un traité de la Perfection.

Plusieurs livres de la science expérimentale acquise en la possession par les démons des religieuses Ursulines de Loudun.

Un traité des secrets de la grâce...

Les deux parties de la publication de 1829 sont donc présentées ici comme formant deux ouvrages absolument distincts. De plus la *Science expérimentale,* loin de n'être que la quatrième partie de l'ensemble décrit par l'éditeur,

(4) La question serait encore plus embrouillée si une troisième publication n'était autre chose qu'une supercherie littéraire. En 1830, paraît à Paris chez l'éditeur, rue Bagneux, n° 4, faubourg Saint-Germain : *Le triomphe de l'amour divin ou l'Histoire abrégée de la possession des Ursulines de Loudun, et des peines du P. Surin, ouvrage inédit faisant suite à ses œuvres.* C'est l'ouvrage même de 1828 ; on s'est contenté, comme il est facile de le vérifier, de coller sur le frontispice primitif une feuille nouvelle avec le titre qui vient d'être transcrit. L'ancien titre se lit par transparence sans qu'il soit besoin de décoller.

(5) *L'Homme de Dieu en la personne du R. P. Jean-Joseph Seurin,* édition Périsse, de 1826, t. 2, p. 122-23.

est mentionnée expressément comme étant en *plusieurs livres.*

Si l'on a recours, comme il est nécessaire, aux manuscrits, pour compléter la documentation et chercher une solution satisfaisante, l'énigme se complique encore au premier abord. Ce n'est pas que les manuscrits fassent défaut. « L['autographe] du P. Surin est perdu, écrit le P. Michel (6), mais il en existe de nombreuses copies, plus ou moins complètes et conformes à l'original. Nous en avons trouvé et examiné vingt-sept, dans des bibliothèques publiques ou privées, à Paris, dans la Bibliothèque Nationale, Mazarine, de la Sorbonne, de l'Ecole Sainte-Geneviève, du Séminaire Saint-Sulpice, de la Visitation rue Denfert-Rochereau, des PP. Jésuites, rue de Sèvres ; à Sens, Amiens, Auxerre, Chartres, Poitiers, Ajaccio, Saint-Pétersbourg (7).» Mais ils présentent une situation qui ne répond en rien à la description donnée par l'éditeur de 1829. « Aucun de ces manuscrits ne renferme les quatre parties (8) » décrites plus haut. On peut de ce point de vue les grouper en plusieurs séries :

1° Les uns sous le nom d'*Abrégé* ou d'*Histoire de la possession,* répondent substantiellement au volume publié en 1828, mais sont expressément présentés comme un arrangement de l'œuvre primitive du P. Surin, due sous une

(6) Cette citation est empruntée au n. 269 de *Sources et Bibliographie,* par où débute l'Appendice à son ouvrage inédit : *La vérité sur le drame de Loudun.* Il n'a d'ailleurs pas touché au problème que je discute et adopte purement et simplement ce que dit l'éditeur de 1829. Voici les premières lignes de cette notice : « *Histoire de la possession des religieuses Ursulines de Loudun,* par le P. Surin. Cette histoire dont le vrai texte est en grande partie inédit, comprend quatre parties avec des titres particuliers [qu'il reproduit plus loin, avec le nombre des chapitres et rapproche des textes de 1828 et 1829, pour fixer leur degré de parenté]. L'auteur écrivit à Loudun en 1635-36, avant son premier départ, les cinq premiers chapitres et la presque totalité du sixième de la première partie. Au mois d'août 1660, il reprit la rédaction. La 4e partie fut commencée à saint Macaire, le 23 août 1663 et terminée en 1665, peu de temps avant la mort de l'auteur (22 avril 1665). »

(7) J'ai vu moi-même plusieurs de ces manuscrits et j'utilise pour d'autres, soit la copie qu'en a fait prendre le P. Michel, soit l'analyse plus ou moins détaillée que renferment ses papiers.

(8) Michel, l. l.

première forme à « une personne solitaire » et sous une seconde, retravaillant cette première adaptation, à « un ecclésiastique ». Ce sont de beaucoup les manuscrits les plus nombreux. Ils contiennent en somme l'équivalent des trois premières parties signalées par l'éditeur de 1829.

2° D'autres manuscrits n'offrent que la première partie avec le titre donné par l'éditeur de 1829 : *Le triomphe de l'amour divin*, dans un texte identique à celui qu'il publie et fort différent, comme on peut le voir, du texte des deux premières parties, — de contenu semblable, — de l'*Histoire de la possession*, publiée en 1828.

3° Plusieurs manuscrits présentent sous le titre commun *Le triomphe de l'amour divin*, avec cette première partie dont le texte est substantiellement identique à celui de 1829, la deuxième et la troisième parties, réservées alors par l'éditeur pour un second volume, avec respectivement, pour chacune, le titre particulier dont je transcris la ponctuation défecteuse :

Deuxième partie. — De la science en laquelle le P. Surin parle des maux qui lui sont arrivés en suite de la possession des démons chassés par son ministère.

Troisième partie. De la science expérimentale où le Père traite des choses en particulier qu'il a reçues à l'occasion et en suite de la possession de Loudun.

« Parmi les copies qui réunissent les trois premières parties, écrit le P. Michel (9), deux l'une à Sens (n° 164), l'autre à l'Ecole Sainte-Geneviève (n° 301 *bis*) reproduisent fidèlement, ce me semble, le texte du P. Surin : 1° Les deux copies sont identiques, bien que l'une ne soit pas une copie de l'autre. Ce dernier point ressort des mots différents omis par les copistes et des corrections faites au ms. de Sens à la suite d'un collationnement. 2° Les deux copies sont plus complètes que les autres et l'ordre des matières comme le style ne paraissent pas avoir subi de modifications. On en peut juger par l'analyse d'une copie certainement fidèle conservée en 1690 au collège de la Flèche, analyse faite par l'auteur de la copie de Chartres. — 3° Enfin l'origine de ces deux copies nous est une sérieuse garantie de leur authenticité. Le ms de Sainte-Geneviève provient de la bibliothèque de la maison professe des Jésuites de Paris et porte en tête ce paraphe : *Paraphé au désir de l'arrest du cinq juillet mil sept cent*

(9) Note bibliographique déjà signalée.

soixante-trois. Mesnil. Le ms de Sens fut laissé au chapitre de Sens par son doyen M. Nicolas Taffoureau, nommé évêque d'Alet en 1699 et mort en 1708. Le même prélat avait encore fait don aux chanoines de Sens d'une copie de la 4e partie de l'histoire de la possession par le P. Surin (ms 163) et d'un recueil d'environ 160 lettres (ms 162) du même Père avec un beau portrait gravé de l'auteur, que nous n'avons pas rencontré ailleurs ».

Ces deux manuscrits (301 *bis* et Sens 164) sont utilisés pour les pages qui suivent.

4° Certains manuscrits contiennent seulement ce que l'éditeur de 1829 a publié sous le titre : *La science expérimentale*. etc. « Nous possédons, écrit encore le P. Michel, trois ms. de la quatrième partie, un à la Bibliothèque Nationale, fonds français, 145.96, et les deux autres, notablement retouchés, pour le style, à l'Ecole Sainte-Geneviève et à la Bibliothèque de Sens (n° 163). Ces deux derniers sont deux copies d'un même manuscrit ou l'un d'eux est copie de l'autre ». C'est une copie du ms 145.96 (j'ai aussi collationné sommairement Sens n° 163) qui me sert pour cette étude. Il est essentiel de remarquer qu'aucun de ces trois manuscrits qui représentent seuls jusqu'ici la « quatrième partie » de l'ouvrage du P. Surin, ne porte cette appellation de *quatrième partie*. Ils ont simplement comme titre celui-là même que l'éditeur de 1829 donne en abrégé au frontispice et, incomplètement encore p. 149 : *Science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun par le P. J. J. Surin*. De plus il n'y a pas deux *sections* mais deux *parties*, au moins en apparence, car on va bientôt voir que le texte authentique contredit la division adoptée dans les manuscrits.

Tel est l'état matériel de la tradition manuscrite, en faisant actuellement abstraction du contenu même de ces ouvrages. A la réflexion le lecteur ne peut qu'être frappé : 1° du désaccord des imprimés et des manuscrits avec les indications données par Boudon ; — 2° du titre énigmatique donné à la 2e et à la 3e partie du *Triomphe* et du rapprochement que ces titres suggèrent avec ce que l'éditeur de 1829 présente comme une quatrième partie avec ce titre spécial : *La science expérimentale*, etc. Il est évident d'ail-

leurs que le titre de la 2e et de la 3e partie du *Triomphe* doit se lire : *Deuxième partie de la science* (en supprimant le point après partie); — *Troisième partie de la science expérimentale*, ce qui fait écho aux indications de Boudon : « Plusieurs livres de la science expérimentale ». D'où la suggestion qu'il faut peut-être détacher cette seconde et cette troisième parties, de la première qui existe à part, en plusieurs manuscrits, sous le titre spécial : *Le triomphe de l'amour divin*, etc., et les rattacher à l'écrit intitulé *Science expérimentale*, dont elles partagent elles aussi l'appellation.

Nous n'en sommes jusqu'ici qu'à des suggestions, à des conjectures qui paraissent plausibles. Il reste à les vérifier, à les préciser, et par suite à les transformer en certitudes, si possible, d'après l'étude directe des textes. On va voir que rien n'est plus aisé et que, grâce aux indications multipliées par le P. Surin lui-même, il est possible d'établir solidement que, à propos de la possession de Loudun, puis des maux et des grâces insignes dont elle a été pour lui l'occasion, pendant plus de vingt ans, le P. Surin a écrit deux ouvrages tout à fait distincts, aussi bien par le contenu que par la date de composition :

1° *Le triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer en la personne d'une fille possédée* [*en la possession de la mère supérieure des Ursulines de Loudun*] (10) répondant substantiellement au premier traité publié par l'éditeur de 1829 et qualifié par lui de *première partie*. Cet ouvrage de caractère historique, commencé en 1636, puis interrompu, a été repris et définitivement achevé en 1660.

2° *La science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun*, ouvrage en quatre parties répondant, la 1re et la 4e, aux deux sections de la *Science expérimentale*, publiées en 1829 comme *quatrième partie* du soi-disant ouvrage d'ensemble du P. Surin, sur la possession de Loudun; la 2e et la 3e, aux parties correspondantes du manuscrit de Sainte-Geneviève (301 *bis*) et de Sens (114) et, avec des remaniements, abréviations, interpolations, etc., aux troisième et quatrième

(10) Le premier titre est celui qu'indique le P. Surin, le second celui que donnent les mss.

parties de l'*Histoire abrégée*, de 1828. Cet ouvrage a été composé tout entier à Saint-Maçaire, non loin de Bordeaux, en août-septembre 1663, puis retouché et mis dans un autre ordre ultérieurement. Plus tard encore, par suite du caractère plus historique de la deuxième et de la troisième parties qui les rapprochait tout naturellement du *Triomphe de l'amour divin*, on les a détachées du reste de la *Science expérimentale*, qui est, comme on le verra, un traité d'apologétique, et on les a jointes à ce *Triomphe*, de manière à former comme une sorte d'autobiographie du P. Surin racontant, à l'occasion de la possession de Loudun, son histoire surtout intime au cours des trente dernières années de sa vie.

Il reste à fournir la preuve de ces diverses assertions.

1° En ce qui concerne l'existence d'un premier ouvrage distinct (la soi disant première partie de 1829) sous ce titre *Le Triomphe de l'amour divin*, etc. et que le P. Surin considérait comme l'histoire même de la possession, les témoignages abondent. Il faut signaler d'abord les nombreux passages de la *Science expérimentale* où le P. Surin y renvoie, non pas comme à une première partie, précédemment écrite, du même ouvrage, mais comme à un livre tout à fait indépendant. Je ne citerai que quelques textes d'après le ms 145.96 (A), en indiquant où il y a lieu les passages correspondants de l'imprimé de 1829, que j'appellerai S.

A 7ᵛ : comme il est déduit au long dans le récit que nous en avons fait qui n'est pas encore publié et ne le peut estre qu'en son temps. A. 11ʳ : comme nous avons escrit en l'*histoire*; *ibid.* : comme nous disons en l'*histoire*. A 12ʳ : dont nous avons spécifié les particularités dans l'*histoire* où il faut renvoyer nécessairement les lecteurs qui pourront remporter cette satisfaction de sçavoir que toute cette *histoire* est conclüe par la continuation de plusieurs effects miraculeux dont l'on n'a pas mesme raconté la centiesme partie pour n'avoir pas esté possible d'en venir à bout. — *Ibid.* : Plusieurs sont dans l'*histoire* qui ne peut point encore estre produite, jusqu'au temps que Dieu l'ordonnera, je dis estre produite, au moins en son entier, car pour le gros de l'histoire, il y a une personne de condition et d'esprit qui travaille à la recueillir (11). — A 14ᵛ : à cause que ce sont des

(11) Il est fait allusion à ce même fait dans une lettre inédite à la

choses que j'ay escrites ailleurs fort exactement. pour le moins celles dont j'ay esté tesmoing de la vüe et de l'expérience. — A 24r : Cela paroistra manifestement par la lecture du récit que j'ay faict de toute l'*histoire* où je raconte les voyes dont je me suis servi pour la délivrance de la mère ; *ibid.* : suivant qu'il est raconté dans l'*histoire*. — A 25r : je ne veux pas icy redire ce que j'ay dict en l'*histoire de la délivrance* de la mère. — 26r : nous avons encore dict dans le gros de l'*histoire* ; — 27r : par les accidens qui sont descrits en nostre *histoire* et que je ne veux point repeter icy. — 29r : et comme j'ay dict dans l'*histoire de la délivrance*... qui sont choses que je n'ay voulu redire comme l'ayant assés dict en cette *histoire* laquelle je ne veux point confondre avec ce que j'ay dict icy, car cecy n'est dict que purement pour marquer les choses extraordinaires qui ont leur cause dans l'autre vie. — 30v (S. 182) : C'estoient des défis naturels des uns contre les aultres que j'ai racontez dans l'*histoire*. — A 38r : en sa guérison qui advint l'an 1636, laquelle est bien deduite en l'*histoire de sa délivrance*. — 38v : les particularités de cette apparition sont dans l'*histoire* que j'en ay faicte.

Je donne, à la suite, les allusions contenues dans ce que l'éditeur de 1829 appelle : *section seconde* ; le manuscrit : *seconde partie* et qui est en réalité la quatrième partie de la *Science expérimentale* primitive.

A 49r : Dans le livre que nous avons faict de cette *histoire* de la

M. Jeanne des Anges, qui date exactement de ce temps et qui sera citée page 169 (Ms. de Saint-Pétersbourg, n. 90, l. 23, du 26 août 1663) : « Vous ne me mandez rien sur Me du N. [Houx] ni elle non plus. Je verrai si vous pensez à me répondre et cela dans peu, car il ne faut pas tarder à cause de la résolution qu'il me faut prendre pour ce que je vous ait dit de mon voyage vers Mr de N. pour le mettre en emploi sur votre histoire. Le principal néanmoins de cette histoire est ce que vous m'avez envoyé dans le gros paquet de ce que nous avons vu nous-mêmes [l'autobiographie de Jeanne des Anges et le Triomphe du P. Surin] et cela ne peut pas être mis au jour ni être mêlé dans le gros de l'histoire. Je crois qu'après notre mort il servira beaucoup au bien des âmes et je crois que N.-S. ne permettra pas que cela s'abolisse de la mémoire des hommes. Vous en devez avoir par devers vous quelqu'autre exemplaire que celui-ci. En cas que vous n'en eussiez pas, vous me le devriez mander, afin que je vous le remette avec mon original de ce qui est pour la fin. » Et plus explicitement, dans la lettre suivante des 15-17 septembre 1663, à la même (*Ibid.* l. 96) : « J'attends que vous envoyiez les papiers que Me du Houx vous aura donnés pour servir de matériaux à M. Ponson pour votre histoire, selon que je vous ai fait parler si souvent. »

possession de Loudun (S p. 228 : dans l'*histoire* que nous avons faite de la possession de Loudun). — A 54r S p. 245 : de sorte qu'ayant escrit l'*histoire* de cette possession de Loudun, nous l'avons intitulée *Le triomphe du divin amour sur les puissances de l'enfer en la personne d'une fille possedée.* — A 57r S 254 : Cette vérité suit manifestement de l'*histoire* que nous avons racontée *en la délivrance* de la mère ; — A 57v : Conformément à ce qui a esté dict dans l'*histoire de* la délivrance. — S 258 : ainsi que je l'ai dit en l'*histoire* (pas dans A, au moins au passage correspondant).

Il est inutile de continuer, car au début du chapitre 9 (A 59v, S p. 260) le P. Surin s'exprime de la façon la plus claire à ce sujet et qui satisfera pleinement ceux que certains des textes précédents auraient laissés sceptiques :

Pour satisfaire à ce que j'ay mis dans le titre de ce chapitre, il fault que je fasse mention d'une chose qui n'est pas dans ce livre mais qui est tirée de celuy de l'*histoire de la possession* qui est un ouvrage que je commençay, il y a plus de 25 ans; c'estoit l'an 1636 et que j'ACHEVAY l'an 1660, lorsqu'après avoir esté, à raison des maux qui me sont venus par l'obsession des démons, tout le temps entre deux, sans avoir eu la faculté d'escrire et un empeschement à toute sorte de mouvemens, je MIS FIN à cet ouvrage ; car soudain que N.-S. m'eut rendu cette faculté d'escrire, je continuay et ACHEVAY cette histoire.

On voudra bien retenir les mots *j'achevay, je mis fin,* pour la démonstration de la seconde partie de ma thèse sur le contenu de la *Science expérimentale.* Il ne sera pas inutile, non plus, de faire remarquer que, dans les manuscrits où est donnée comme seconde et troisième partie du *Triomphe* ce qui, selon nous, est la seconde et la troisième partie de la *Science expérimentale,* on rencontre, bien que plus rarement à cause du sujet, les mêmes allusions au contenu du *Triomphe,* comme à une *Histoire* distincte. (Je désigne par B le manuscrit 301 *bis,* autrefois à l'Ecole Sainte-Geneviève) :

2e Partie : B 352 : qui sont marquez dans l'*histoire de sa délivrance* ; — 363 : Je ne veux icy mesler les discours présents avec ce qui [est] déja escrit en l'*histoire* qui a esté faite *de la délivrance* ; dans le livre des *histoires,* il est dit comme quoy le Père fust envoié. — 368 : qui

sont descrites dans l'*histoire*. — 3e Partie : B 542 : il faudra voir dans l'*histoire* que nous en avons faite..., lesquelles sont descrites dans cette mesme *histoire*.

II. La *Science expérimentale*. Etat primitif. La démonstration est plus délicate mais rendue facile, dans une large mesure, ici encore, par le texte même des manuscrits. Il faut savoir que le début de cet ouvrage a été remanié mais, fort heureusement, les manuscrits ont conservé, après la seconde rédaction, la première. Elle contient des indications extrêmement intéressantes, dues au P. Surin lui-même. Voici la note préliminaire placée par lui au début de son ouvrage, après qu'il l'eut terminé :

Science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des religieuses ursulines de Loudun, par le P. Jean-Joseph Seurin de la Compagnie de Jésus.

Escrit à Saint-Macaire l'an 1663.

Secretum meum mihi.

Secretum meum mihi.

Combien que j'aye dict au commencement du 1er chapitre que les choses icy couchées sont pour l'instruction et la consolation de plusieurs âmes, pourtant la plus part ne peuvent estre communiquées, particulièrement celles de la seconde partie. La 3e partie peut estre moins communiquée que la 2e, mais la 4e le peust tout à fait, si Dieu nous fait la grâce de les produire, car la 4e est une quantité de réflêxions sur la vérité de l'histoire déduite en la première partie et dont on peust tirer grand profit.

La 1re et la 4e partie ne sont pas difficiles à identifier. Elles ne sont autres que les deux sections de la *Science expérimentale*, publiées en 1829, comme le prouve l'identité des titres : *Première partie ou sont les argumens qui prouvent les choses de l'autre vie* (cf. S. p. 151). *Seconde partie* [au lieu de quatrième, par suite d'un remaniement postérieur] *de la science expérimentale, contenant des reflexions sur les vérités qui ont esté déduites dans la partie précédente* (cf. S. p. 198). Que cette seconde partie soit bien celle qui était primitivement la quatrième, il est facile de le démontrer, outre l'identité du titre caractérisant

le contenu (12), par l'en-tête du chapitre 13 [12e dans le manuscrit qui invite plus loin (67v) à corriger] où l'on a, par mégarde, après le remaniement, laissé le texte primitif : *Conclusion de cette* QUATRIÈME *partie qui est une réflexion sur la nature de la possession du diable* (A. 65v S. p. 283). Un détail du chapitre 12 confirme cette assertion car il suppose nettement que la 2e et la 3e partie, telles qu'elles seront identifiées plus loin, sont déjà écrites (A. 69r) : « *Qui lira ce qu'il en a escrit et qu'il a cacheté pour n'estre point lu pendant sa vie*, verra clairement ». Et non loin de là (A 68v) : « Toutes ses calamitez qui sont assez visibles par la déduction de ce qui est escrit *dans les deux parties qui ne sont pas encore produites* (13) (c'est-à-dire la 2e et la 3e partie où il est question de ses maux et des grâces qui ont compensé). »

La date de composition de ces deux parties ne fait pas davantage difficulté. L'année 1663 est expressément indiquée au début de l'ouvrage, (A. 14r) : « Première partie... chapitre premier (titre)... A Saint-Macaire, ce 23 août 1663.» Cette même année est rappelée plus loin (A 31r) à propos de la rénovation des noms, sur la main gauche de Jeanne des Anges : « Tous quatre ont demeuré jusqu'à l'année 1662, au jour de S. Jean auquel, pour la dernière fois, se fit leur rénovation. *A l'heure que je parle, qui est l'an 1663*, ces noms sont tout à fait abolis ». Ce passage est antérieur à la seconde rédaction des deux premiers chapitres de l'histoire où les mêmes faits sont rapportés mais où est affirmée très nettement, de la part de Jeanne, une démarche qui, là, est donnée sous la forme la plus dubitative. De même, A 37r, il est fait allusion à un voyage à Loudun « il n'y a pas deux ans » de « gens de qualité (Mr et Me Dusault), de Bourdeaux », voyage accompli aux environs de la Toussaint, comme le P. Surin le rappelle là même, en 1661, ainsi qu'il résulte de nombreuses lettres de la correspondance, la plupart inédites, dont la date est indubitable.

(12) Il y a entre les deux textes une divergence qui ne fait qu'accuser l'identité d'origine.

(13) Ici comme plus haut *produire* ne signifie pas *composer*, mais *divulguer*.

De même pour la 4e partie (la seconde d'après A). « De sorte qu'estant dans l'asge de 65 ans, il ne faict que sortir d'une mission très pénible preschant tous les jours a de grands peuples et confessant prodigieusement sans en estre incommodé en sa santé, ayant des forces pour tout » (A 68r). Il faudrait même en conclure que certaines pages ont été écrites seulement en 1665, peu avant la mort du Père (22 avril de cette année) si les particularités rappelées n'étaient en désaccord avec ce que la correspondance fait connaître des occupations du Père en ce temps; tout au plus peut-on hésiter entre 1663 et 1664 : le Père Surin étant né en 1600, le 9 février, se trouvait en effet, à partir du 9 février 1664, dans sa soixantième-cinquième année. Mais il peut y avoir une erreur de date — il y en a d'autres chez lui — 65 pour 63 ans. Les détails qu'il donne là sur ses occupations conviennent aussi bien à 1664 qu'à 1663.

Reste l'identification de la 2e et de la 3e partie. On a vu plus haut que, d'après nous, elles ne sont autres que la 2e et la 3e partie qui, dans les manuscrits, suivent le *Triomphe* et sont données par l'*Histoire* publiée en 1828, comme 3e et 4e parties.

1° Un premier argument est le titre même que ces parties ont dans les manuscrits : *Deuxième (troisième) partie de la science (expérimentale)*, etc. ; titre inexplicable si primitivement, en effet, ces parties n'appartenaient pas à la *Science expérimentale.*

2° Elles rentrent d'ailleurs, par leur sujet, directement dans le plan de ce dernier ouvrage, tel que le donne la préface et sont au contraire en dehors de celui du *Triomphe,* comme le définissent les premières lignes : « On ne fera recit dans cette histoire que des choses qui se sont passées en l'affaire de la possession de la mère Prieure des Ursulines de Loudun ». L'on sait que cette seconde et cette troisième parties, racontent au contraire la vie intime, si douloureuse et si mystique à la fois, du P. Surin, depuis son retour du pèlerinage d'Annecy en 1638 jusqu'à l'année 1663.

Estant icy en repos, écrit-il au début de la *Science expérimentale*, à cause de la tranquillité de ce séjour et de la liberté que j'y ay, me

voiant exempt des affaires qui m'accablent ailleurs, j'ay cru qu'il seroit bon de m'emploier à mettre par escrit des choses que j'ay souvent eu la pensée d'escrire et de ne pas laisser échaper de ma mémoire ce de quoy les ames peuvent tirer grande instruction, et consolation, marquant ce que N.-S. m'a faict cognoistre et experimenter des choses de l'autre vie et qui passent l'estat ordinaire de la foy dans lequel nous n'avons d'autres objets que ceux qui touchent les sens et qui sont dans l'usage commun de cette vie présente.

Je ne veux point garder d'autre ordre que celuy des temps. [Ici la phrase citée page 162 : A 14v]. *Je me contenteray de marquer celles que j'ay esprouvées en ma personne*, N.-S. ayant permis que j'en aye senti plusieurs dans mon corps et dans mon esprit, et qu'il n'y a point de sujet de tirer crainte de tout cela, estans toutes choses faictes sans moy ou s'il y a du mien c'est toujours avec plus d'aide de la grace de N.S. que de mon industrie et de mon travail.

Nulle part la prépondérance de l'élément personnel n'apparaît mieux que dans ces deux parties.

3° Le P. Surin signale encore dans la note préliminaire de la *Science expérimentale* que la « 2e partie ne peut estre communiquée et la 3e moins que la 2e ». Or voici ce qu'il écrit au début de la 2e partie dans le manuscrit 301 *bis* (p. 347-8) : « J'ai esté longtemps en doute si je mettrois par escrit les choses que j'ay entrepris de déduire en cette partie, la raison pour ne le faire pas est que ce sont des choses si estranges et si peu croiables que ceux qui les verront escrites les prendront pour des vrayes fantaisies et imaginations d'un esprit égaré et qu'il y a plus de sagesse de se celer que de se publier ». Et au début du ch. 7e (p. 408) : « Ce que je dois dire dans ce chapitre ne se peut pas bien communiquer à d'autres qu'aux religieux de nostre Compagnie à cause qu'il se passa des choses fort estranges, dont d'autres qu'eux ne seroient pas capables (14) ». De même au début de la 3e partie, immédiatement après le titre, vient cette note : « Ce qui est escrit ne se doit communiquer à personne ».

4° A la fin de cette seconde partie se trouve l'affirmation expresse de son appartenance au même ouvrage que la première partie de la *Science expérimentale*. Tandis que

(14) C'est-à-dire : ne les comprendraient pas.

le *Triomphe* n'est qu'une simple histoire, la *Science*, je l'ai déjà remarqué, est un ouvrage apologétique destiné à démontrer, par les preuves personnelles que Surin a eues de l'action des démons, en lui et autour de lui, l'existence du monde surnaturel en général, de Dieu et de l'autre vie en particulier. Ce dessein qu'il formule au commencement même de l'ouvrage, il le rappelle en ces termes à la fin de la seconde partie (ms 301 *bis*, p. 338) :

Il y a pourtant une chose encore à dire, c'est que la vüe des choses que j'ay icy alléguées soit en la *première* ou *seconde partie*, est seulement de celles qui sont prises des démons ou de leurs opérations dont aucunes ont esté si manifestes qu'on conclut évidemment qu'il y estoit et de la on vient a connoistre manifestement aussy celuy qui les a créés et qui les a punis ; je ne me suis point hazardé d'avancer d'autres preuves que celles qui sont prises de ce costé la, et il y a des personnes meilleures que moy qui en ont eu d'autres et qui les ont alléguées... [Le développement se poursuit pendant deux pages, 538-540 et se termine par ces mots] : Car tout ce que j'ay dit peut bien suffire pour imprimer cette créance qu'il y a un Dieu dans le ciel qui nous a sauvez par son fils, lequel a fondé son Eglise et a laissé le moyen à tous les hommes de parvenir au salut éternel, Dieu nous en fasse la grace (15) ». De même au début de la troisième partie (ms p. 541-542) : « Après ce defy dont j'ay parlé en la *première partie* ». Il en est question en effet p. 130v (éd. de 1829, p. 182).

5° La date de composition confirme pleinement tout ce qui vient d'être dit. On a vu plus haut que Surin affirme qu'il a achevé le *Triomphe* en 1660, époque où il n'a pas quitté Bordeaux, comme il résulte de sa correspondance. En 1663, au contraire, il passe la plus grande partie de l'année à Saint-Macaire. On l'y trouve dès le premier fémier février et il ne le quitte que momentanément pour Bordeaux. Ayant pleinement recouvré ses forces physiques, il en profite pour se livrer aux labeurs apostoliques parmi les villageois et en particulier donner des missions. Ces faits que la correspondance inédite de 1663 rappelle

(15) Chose curieuse dans l'édition de 1829, ce passage constitue la finale de la *Science* (303-304) et vient après la fin réelle de l'ouvrage (il se termine au bas de la p 302).

souvent, sont également signalés, à plusieurs reprises, au cours de la *deuxième* et de la *troisième partie,* comme dans la *première* et dans la *quatrième* :

Deuxième partie, ms 301 *bis*, ch. 4, p. 375 : Enfin il [Surin] se rendit à Saint-Macaire, ou ie suis a present escrivant cecy, et par ce que j'ay commencé a escrire parlant en tierce personne, ie continueray de mesme ». Un peu plus loin (p. 380) : « En cette disposition il vint en ce lieu de Saint-Macaire, il fut logé au mesme lieu ou il a esté diverses fois cette année » ; (p. 385), à propos de sa chute à à Saint-Macaire, en 1645 : « Il y a dix-huict ans [1645-1663] de cette cheute et come on a loisir de devenir vieux, il se fait des changemens dans les dispositions; a present ie suis icy dans le mesme lieu ou la cheute est arrivée et tantost ie parle de cecy en première personne, quelquefois en tierce personne, selon que la disposition s'y trouve ». Cf. p. 617 : « Au temps que j'estois en ce pays, c'est-à-dire à Saint-Macaire, il y a dix huict ans ». Un peu plus haut, p. 383 il avait écrit : « Il n'y a pas encore un mois qu'au mesme lieu ou le Père tomba, un chat voulant atteindre un passereau, tomba et se tua ».

Troisième partie, ch. 3 (577-581) : « Et qu'estant vieux, car j'ay soixante-trois ans et passés [9 février 1600-août 1663]... ie presche au simple peuple dans les villages et Dieu laisse mon cœur content » ; p. 585 : « A peine y a-t-il trois ans que ie suis dans un estat paisible et constant » ; ch. 6 (p. 615-6) tout un développement sur ses occupations à Saint-Macaire ; je ne cite que l'essentiel : « Après lesquelles peines vint l'estat de douceur et de consolation et la liberté du mouvement dont j'ay parlé en cette partie et c'est ce qui s'est rendu stable et ie le possede a present avec la liberté de prescher et de servir les ames, comme ie fais estant à la campagne a une lieue de Saint-Macaire ou ie dois prescher demain qui est dimanche a une paroisse nommée Saint-André et ie preschay hier qui est la feste du Saint Martyr et a mon advis il y a de la benediction de Dieu... (16) »

Or en 1663 nous avons une longue lettre pour Jeanne des Anges, « écrite à Saint-André, à la mission, ce 26 août.» J'en transcris seulement ce passage :

« Je vous écris d'un lieu où je suis dans la mission, à trois lieues de Bordeaux. Nous sommes ici pour le service des âmes à un bourg

(16) Effectivement, en 1663, la Saint-André tombe un vendredi.

champêtre et nonobstant qu'il y ait de l'employ dans l'extérieur, il y a bien lieu à goûter les douceurs de Dieu (17). Sortant de cette mission, ce qui sera dans treize jours, j'irai à Saint-Macaire et à Bazas voir vos vos sœurs ».

Quelques jours plus tard, dans une lettre commencée le 15 septembre à Saint-Macaire et achevée à Verdelais, « ce jour des Stigmates de Saint François », Surin écrit à Jeanne des Anges ces lignes qui peuvent servir de conclusion à la première partie de ce travail :

« Je suis après un ouvrage que je commençai le 23 du mois passé, dont je crois vous avoir écrit par ma dernière. Ce sont les choses que je voulais que vous me mandassiez ou me fissiez mander de vos nouvelles, de quoi ordinairement vous êtes assez oublieuse, je vous mandais donc que j'avais commencé un ouvrage que je nomme *Science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des filles de Loudun.* C'est un livre où je dis mes expériences et parle de mes maux en l'état passé. Je ne prétends pas publier cela, mais il se trouvera dans ma chambre, quand je mourrai, et l'ai quasi achevé. Si nous nous voyons, je pourrai vous en montrer quelque chose. Enfin ma conclusion est qu'il n'y a rien tel que Dieu et que son service est préférable à toutes les choses de ce monde. J'ai joie de me voir quasi au bout de ma carrière, j'entends de cette vie ».

(*A suivre*) Ferdinand CAVALLERA.

L'EMPLOI DE MÉTHODES DANS LA VIE SPIRITUELLE.

COMMENT SE POSE LA QUESTION?

Est-il légitime, utile, nécessaire de se servir de méthodes dans la vie spirituelle? La question n'est pas neuve : elle fut discutée âprement au XVIIe siècle, et elle est revenue bien des fois sur le tapis au cours de ces dernières années. Il fut question des méthodes dans les con-

(17) Voir plus haut, note 11, un long extrait de cette lettre et un autre de la suivante où il est question de la préparation d'une histoire de la possession de Loudun, par M. Ponson, et des écrits que Jeanne des Anges et le P. Surin avaient composés sur ce même sujet.

troverses qui aboutirent en 1897 à la lettre de Léon XIII sur l'Américanisme ; il en fut question dans les discussions sur la spiritualité et la liturgie que la grande guerre vint interrompre en 1914; il en est question enfin aujourd'hui encore dans les échanges de vues provoqués par la faveur dont jouissent les études de mystique.

Personne sans doute ne songe à faire des méthodes une fin en soi ou l'essentiel de la vie intérieure; personne ne songe davantage à en proscrire absolument l'usage. Mais pour les uns elles sont un secours puissant, nécessaire dans une certaine mesure à la plupart des âmes pour travailler sérieusement et efficacement à leur progrès; pour les autres elles sont au contraire un secours accidentel, de même ordre que les lisières ou les béquilles, bon pour les premiers pas d'un enfant ou d'un convalescent, à tolérer tout au plus d'une façon stable pour un infirme. Pour les uns ces méthodes, telles qu'elles sont aujourd'hui proposées aux âmes, sont un développement naturel, un enrichissement légitime et fécond de la tradition spirituelle la plus antique; pour les autres elles sont une nouveauté, inconnue aux âges de foi et de forte vie spirituelle, introduite depuis le XVIe siècle pour faire face aux nécessités d'une situation anormale, créée à la vie chrétienne par les luttes contre le protestantisme et les conditions de l'existence moderne.

La question existe donc. A lire les réponses qui y sont faites, soit *ex professo*, soit en passant, de divers côtés, il est difficile d'admettre qu'elle soit toujours posée correctement, dans ses véritables termes : les divergences qui se font jour sur ce sujet ont pour origine sans doute la diversité des tendances, des éducations reçues, peut-être des doctrines, mais aussi, pour une large part, les confusions et les équivoques dans la manière même de concevoir les données du problème. Ce sont donc ces données elles-mêmes que je voudrais brièvement étudier ici. Je suis convaincu, pour le dire tout de suite, qu'à ce problème ne correspond aucune formule générale un peu précise qui en fournisse la solution pour tous les cas : mais il est possible, je crois, si on conçoit clairement comment se pose la question générale, de trouver pour les cas particuliers des réponses qui aient chance d'être acceptées de tous.

Littré définissait ainsi la méthode en général : « Ensemble de procédés raisonnés pour faire quelque chose ». On pourrait dire aussi : « Manière fixée d'avance de faire une catégorie d'actions ou de groupes d'actions, pour qu'elles soient plus aptes à atteindre le but qu'on a en

vue ». Dans toute méthode il y a donc, avec l'idée d'application à toute une série de cas semblables, un double élément essentiel : détermination faite à l'avance des actions que l'on va accomplir, de leur choix, de leur ordre, des diverses modalités de leur exécution ; et proportion, connue en quelque manière, entre cette détermination et le but qu'on veut atteindre.

L'emploi d'une méthode ainsi comprise peut être *spontané* ou *réflexe*. La définition de Littré, parlant de « procédés raisonnés » ne s'applique guère qu'au second cas ; mais on peut déjà parler de *méthode*, en un sens large, à propos, par exemple, du « tour de main » acquis par un ouvrier pour exécuter son travail. Le terrassier, pour prendre un cas très simple, qui a déjà chargé des milliers de wagonnets, a fini par acquérir dans le maniement de sa pelle une dextérité qui lui fait éviter les efforts inutiles, et lui permet ainsi d'exécuter sa besogne, plus vite et avec moins de fatigue qu'un novice du métier travaillant au hasard et sans ordre : en réalité, il y a chez lui détermination d'une série de mouvements à exécuter et perception confuse de la proposition plus exacte entre cette série d'actions et le but à atteindre. C'est là le premier stade de toutes les méthodes d'origine empirique : lorsque la réflexion sera venue analyser, au moins sommairement, cette série de mouvements, l'aura distinguée des autres séries possibles et aura constaté qu'elle répond mieux au but, la méthode sera devenue *réflexe*, tout en restant encore purement *empirique*. Que si un disciple de Taylor vient étudier cette manière de travailler, expliquant, complétant, corrigeant les données de simple observation du terrassier, par les conclusions d'expériences raisonnées, les éclairant par les renseignements de la physiologie et de la psychologie, il transformera la méthode empirique en méthode scientifique et rationnelle. Dans d'autres cas enfin, c'est *a priori* que sera abordé le problème, *a priori* que l'on choisira comme plus apte telle série d'actions, quitte à vérifier par l'expérience l'efficacité de la méthode ainsi constituée de toutes pièces par voie de déduction scientifique.

Ce qui est vrai du terrassier l'est aussi de travailleurs attelés à une besogne plus compliquée, plus intellectuelle : pour les métiers les plus délicats, pour l'exercice de n'importe quelle profession, comme pour celui de l'étude ou de l'art, nous trouverons des procédés méthodiques spontanés, des méthodes réflexes, soit empiriques, soit rationnelles. Nous les trouverons aussi dans les exercices de la vie spirituelle.

Cette vie spirituelle se compose essentiellement, en effet, d'une série d'actes intérieurs, accompagnés plus ou moins étroitement d'actes, ou au moins d'attitudes, extérieurs, destinés à aider et faciliter ces actes intérieurs, avec aussi, comme conséquence, d'autres actes extérieurs qui sont l'effet, la suite des actes intérieurs qui les commandent et leur donnent une valeur spirituelle : tous ces actes tendant à notre fin dernière, la possession béatifique de Dieu dans la patrie.

Ces actes isolés, pensées, affections, résolutions, etc., se groupent parfois naturellement en un certain nombre d'ensembles plus ou moins complexes, qui sont les *exercices* divers de cette vie spirituelle : oraison mentale, examen de conscience, prière vocale, et autres.

Or ces actes isolés ou groupés, peuvent se succéder et se réunir en nous de deux manières fort différentes. Ou bien sans aucun ordre déterminé à l'avance, et par conséquent provoqués par les circonstances où nous nous trouvons successivement placés, commandés par les libres choix de notre volonté en face de ces circonstances, choix influencés eux-mêmes par nos habitudes, naturelles et acquises, et par l'action de la grâce en nous... Ou bien au contraire, par un choix antérieur, notre volonté dirigée par l'intelligence, aura fixé un certain ordre, certaines modalités d'exécution, qui ont paru plus aptes à obtenir le but désiré (fin dernière ou fins intermédiaires subordonnées à elle), et dans l'exécution, avec plus ou moins de fidélité, les actes se succèderont et se grouperont suivant le programme tracé : il y aura méthode.

Cette méthode, comme toute autre méthode, pourra être spontanée ou réflexe, empirique ou rationnelle. Tel solitaire d'Egypte ou telle bonne femme de nos campagnes ont pris l'habitude de commencer chacune de leurs prières par un acte de foi et d'adoration à Dieu présent en eux et, se trouvant bien de cette pratique, ils ont soin de ne jamais l'omettre : méthode spontanée. S. Ignace écrivant ses *Exercices* insère à la première Semaine des *additions* ou remarques, destinées à assurer un meilleur accomplissement de ces *Exercices* et à obtenir plus sûrement la grâce désirée, et dans la 3e il recommande, avant de commencer une méditation, de « me tenir debout l'espace d'un *Pater Noster*, l'esprit élevé et considérant comment Dieu me regarde, et de faire ensuite un acte de respect ou d'humiliation » : méthode réflexe, présentée comme telle.

Chez S. Ignace ce conseil était le fruit de son expérience personnelle et des observations faites sur les âmes qu'il dirigeait, donc

d'origine *empirique*. Mais un psychologue, après avoir étudié les lois de l'attention, pourra conclure que pour obtenir le recueillement essentiel à la prière mentale, il sera *a priori* fort utile que, dès le début, toute l'activité de l'âme soit ainsi concentrée sur un objet capable d'agir puissamment en elle; ou mieux encore, un théologien pensant à la doctrine de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, pourra, en dehors de toute expérience, conclure qu'au début d'une oraison qui doit être faite sous l'influence de cet Hôte divin, il convient que l'âme ravive en elle la pensée de sa présence, s'unisse plus actuellement à lui par l'intelligence et la volonté. Ce sera la même méthode, toutefois on y sera arrivé par une voie non plus simplement empirique, mais déductive et rationnelle.

Toute méthode de vie spirituelle vise en dernier terme les actes intérieurs qui sont l'essentiel de cette vie. Mais la méthode elle-même peut ne déterminer directement que des actes extérieurs, récitation d'une formule, accomplissement de certains gestes, lesquels provoqueront, soutiendront, faciliteront des actes intérieurs que cette méthode n'atteint ainsi que plus indirectement. Au contraire, dans d'autres cas, ce seront les actes intérieurs eux-mêmes qui seront immédiatement déterminés ou au moins dirigés par la méthode : ce sera le cas des méthodes d'oraison mentale ou d'examen de conscience.

Une distinction importante pour la question qui nous occupe est celle qu'il faut faire entre les méthodes imposées ou proposées par l'Eglise et celles que suggèrent de simples particuliers, entre les *méthodes officielles* et les *méthodes privées*.

La liturgie tout entière est en somme une méthode de culte, fixée par l'Eglise et déterminant par quels actes, dans quel ordre, avec quelles modalités nous adresserons à Dieu notre prière publique. On peut assurément envisager la liturgie comme une règlementation des hommages extérieurs que l'Eglise doit à Dieu par le fait même de sa constitution en société visible. Mais elle n'est pas que cela : comme l'union visible des membres de cette Eglise s'appuie tout entière sur l'union invisible établie entre eux par la grâce qui leur communique la vie de leur divin chef, de même le culte extérieur tire sa vraie valeur des actes intérieurs qui le vivifient, et que lui-même inspire et soutient. La liturgie est donc vraiment une méthode de vie spirituelle atteignant directement des actes extérieurs, mais par eux dirigeant et

réglant certains actes intérieurs, et elle est par essence une méthode *officielle* (1.)

Au contraire, les diverses formules de « Prières du matin » et « Prières du soir » si répandues parmi les fidèles, sont bien elles aussi des *méthodes*, mais des méthodes *privées*; comme le sont aussi les diverses *méthodes d'oraison* proposées par plusieurs saints.

Entre *méthodes officielles* et *méthodes privées*, il n'y a pas de cloison étanche et de coupure absolue, en ce sens que beaucoup de méthodes aujourd'hui officielles, ont commencé par être privées : c'est le cas, on le sait, de beaucoup de formules insérées dans la liturgie, et qui à l'origine appartenaient à la dévotion privée : qu'il suffise de citer l'*Ave Maria*. Et, même actuellement, le passage d'une catégorie à l'autre se fait par une série de graduations. Il y a, c'est la partie négative, des méthodes et des formules que l'Eglise a proscrites, dont l'usage est condamné. Il y a des méthodes et des formules que l'Eglise laisse employer par les fidèles sans avoir prononcé sur elles aucun jugement. Il y en a au contraire qu'elle a explicitement approuvées d'une façon plus ou moins solennelle : la méthode de prière à la fois vocale et mentale du *Rosaire* a fait l'objet d'actes innombrables des Souverains Pontifes; la méthode proposée dans les *Exercices* de S. Ignace pour « ordonner sa vie » fut approuvée par une bulle de Paul III et de nouveau récemment par Pie XI; d'autres méthodes et prières ont été recommandées par l'adjonction d'indulgences; d'autres ont reçu ce minimum, ce simple laissez-passer, que constitue l'*imprimatur* d'un ordinaire. Il y a des méthodes que l'Eglise a non seulement approuvées comme salutaires et utiles, mais encore laissé ou fait imposer à certaines catégories de fidèles, par exemple dans les constitutions de certains ordres religieux pour la récitation

(1) C'est à dessein que je dis *certains* : la liturgie, en effet, peut être légitimement, comme je le fais ici, envisagée comme *une* méthode dirigeant une catégorie des actes de notre vie spirituelle, puisqu'elle est une méthode de culte, et que l'exercice du culte divin est une partie de cette vie spirituelle; mais elle ne saurait sans exagération manifeste être regardée comme *la* méthode générale et complète, dirigeant *toute* notre vie spirituelle. Je le rappellerai plus bas, elle nous fournit, par exemple, ample et magnifique *matière* pour nos oraisons mentales, elle ne nous fixe pas une *méthode* d'oraison ; elle nous inspire pendant le carême des sentiments de componction et de pénitence, elle ne nous dirigera nullement pour le manière pratique de réaliser effectivement la réforme de notre vie.

du Rosaire; du reste ces constitutions elles-mêmes prises en bloc peuvent être envisagées comme de vraies méthodes de sanctification et de vie spirituelle, puisqu'elles vérifient pleinement la définition rappelée plus haut. Enfin il y a les méthodes et les formules que l'Eglise a imposées à tous ses membres en les incorporant à sa liturgie : à ce titre le cycle de l'année liturgique fournit pour le cadre de la vie spirituelle des éléments qui, dans une certaine mesure, s'imposent à toutes les âmes.

Les exemples cités font déjà voir que les méthodes officielles et publiques seront avant tout des méthodes extérieures, par la nécessité même des choses. Pour les méthodes intérieures, elles seront en général simplement approuvées ; quelques *éléments* méthodiques seuls recevront la sanction de l'autorité, comme par exemple la détermination d'un temps donné à con sacrer à l'oraison mentale ou l'obligation de faire un certain nombre de jours de retraite : et encore, on le voit, c'est par leur partie extérieure que ces exercices essentiellement intérieurs, reçoivent un caractère officiel. Les autres éléments de méthode qui pourront déterminer la manière de faire oraison ou retraite reste ront chose purement privée.

Deux remarques enfin pour clore cette longue série de préambules nécessaires. C'est tout d'abord qu'un exercice donné ne sera jamais entièrement déterminé par la méthode : il comportera simplement un certain nombre d'éléments méthodiquement fixés auxquels viendront s'en ajouter d'autres laissés au libre choix du moment. Si dans une prière vocale toutes les paroles sont fixées, les actes intérieurs qui les accompagnent échappent, eux, à la fixation méthodique; dans les méthodes d'oraison les plus minutieuses, il y a toujours une certaine part laissée aux libres mouvements de l'âme. Ce qui distinguera donc un exercice fait méthodiquement d'un autre qui ne le sera pas, ce sera une proportion notable de ces éléments méthodiques ; proportion qui pourra être plus ou moins forte et par suite distinguer toute une série de degrés dans l'emploi plus ou moins intensif des méthodes, depuis l'absence complète de ces éléments jusqu'à une prédominance qui n'atteindra pourtant jamais pratiquement l'absorption complète de toute l'activité intérieure.

En second lieu, il importe de distinguer deux types fort différents, surtout parmi les méthodes réglant nos actes intérieurs. Certaines de ces méthodes fixent l'*objet* de nos actes : par exemple les *Septenaires* de méditations si fréquents au moyen-âge, et qu'on retrouve chez

Cisneros et Louis de Grenade, fixant pour chaque jour de la Semaine une vérité ou un mystère à considérer. D'autres au contraire fixent un simple *cadre* qui pourra être appliqué à n'importe quel sujet : par exemple beaucoup des *Echelles* dressées, dès le moyen-âge aussi, pour l'oraison mentale, à commencer par la *Scala claustralium* du Chartreux Guigues, et, après elles, nos méthodes modernes d'oraison, particulièrement celles de S. Ignace.

Nous pouvons en venir maintenant à l'examen de la question elle-même sous sa forme la plus générale et la plus centrale à la fois. Soit une âme pieuse qui se met en oraison, deux hypothèses sont possibles : ou bien elle suivra une méthode lui fixant le moment et la durée de cette oraison, la manière de s'appliquer au sujet qu'elle aura choisi d'avance, etc. ; ou bien elle suivra simplement l'impulsion de la grâce la poussant à prier et dirigeant ses pensées et ses affections dans le cours de la prière elle-même. Comment d'une façon précise s'établit cette opposition entre *méthode* et simple *docilité de la grâce* et quel est le point exact où diffèrent les deux hypothèses ?

Car il est bien évident que l'âme qui, pendant une heure, se livre avec ferveur et avec fruit aux exercices d'une oraison méthodique, ne le fait pas sans le secours de la grâce, sans le secours d'une grâce non seulement élevante, mais aussi fortifiante. Il y a donc dans les deux cas docile coopération à la grâce. J'ajouterai même que dans les deux cas l'*initiative* vient de la grâce : je suppose bien, en effet, qu'il s'agit et d'un emploi de la méthode conforme à la volonté de Dieu, et de docilité à un véritable mouvement de la grâce, qu'il n'y a illusion ni dans un cas, ni dans l'autre : par suite le choix même de la méthode à suivre aura été fait, comme tout acte surnaturellement bon, sous l'influence de la grâce, qui aura donc eu, même dans ce cas, l'*initiative*. Où est donc la différence ? Notre question rejoint par là celle plus générale de l'*activité* et de la *passivité* de la vie spirituelle et doit être précisée par les mêmes distinctions sur le mode d'agir de la grâce en nous.

La grâce, en effet, peut diriger, et dirige en réalité, nos actions de deux manières différentes : sans que nous en ayons aucune conscience, ou bien par des mouvements intérieurs que nous percevons plus ou moins clairement. L'exemple classique : trois jeunes gens, excellents chrétiens, entendent le même sermon sur la grandeur et la beauté de la vie sacerdotale. Le premier en sort plein de respect et d'affection

pour les prêtres qui le dirigent, prêt à les aider et à se dévouer sans réserve à leurs côtés. Le second réfléchit sur ce qu'il a entendu : il lui paraît évident que pour un jeune homme qui a la foi, c'est bien là la vie la plus belle, et aussitôt il conclut : du moment que rien ne m'empêche d'y aspirer, que je ne désire que servir Dieu, pourquoi n'irais-je pas m'offrir à mon évêque, pleinement heureux s'il veut bien m'accepter ; et en effet, il va s'offrir. Le troisième est profondément remué : les pensées qu'il a entendues se représentent à lui avec un relief et une insistance qui ne lui permettent pas de les oublier ; il se sent attiré et effrayé en même temps par la pensée que Dieu pourrait lui destiner cette vie si haute ; tout le reste lui paraît mesquin... A d'autres moments il se trouble, se révolte même à cette perspective... Après avoir consulté son directeur sur ces mouvements intérieurs qui persévèrent en lui au milieu de toutes les distractions, il en vient à conclure que c'est bien l'action de Dieu qui le pousse vers la vie sacerdotale et il obéit à cette inspiration de la grâce en allant lui aussi s'offrir à son évêque. De ces trois âmes, également bonnes, la première n'a pas reçu la grâce de la vocation sacerdotale, *non omnes capiunt verbum*. La seconde au contraire a reçu cette grâce, et c'est pour cela qu'elle a compris ce que n'a pas compris la première : mais de cette illumination de l'intelligence et de cette force donnée à la volonté, elle n'a eu aucune conscience : elle a simplement cru faire ce qui lui paraît évidemment raisonnable pour tout jeune croyant dans son cas. La troisième âme a reçu elle aussi la même grâce de vocation sacerdotale, mais sous une autre forme : elle a eu nettement conscience d'une action subie, de mouvements naissant en elle, et la poussant vers cette vie sacerdotale. Et c'est en constatant, à la réflexion et à la lumière de conseils expérimentés, que ce qu'elle éprouve vient bien de Dieu, qu'elle se décide à suivre cet attrait. Dans ces deux derniers cas, il y a donc eu action de la grâce, de la même grâce de vocation, mais dans l'un cette action a complètement échappé à la conscience ; dans l'autre elle a été perçue dans une certaine mesure, ou plus exactement, ses effets se sont présentés à la conscience d'une façon tranchant assez sur le cours ordinaire de la vie intérieure pour qu'on ait pu en identifier pratiquement l'origine surnaturelle.

« Suivre les inspirations de la grâce » est donc une expression qui, en soi, s'applique aussi bien au second cas qu'au troisième. Dans l'un elle signifiera agir fidèlement selon ce que nous enseigne la raison éclairée par la foi : dans l'autre suivre les mouvements intérieurs dont

nous avons reconnu l'origine divine. Pratiquement, quand on parlera de « suivre les inspirations de la grâce », on pensera le plus souvent au dernier sens : mais, en réalité, le premier ne suppose une action de la grâce dans l'âme ni moins puissante, ni moins spéciale, ni moins privilégiée.

Par conséquent, lorsque l'on oppose entre elles *activité* et *passivité* de la vie intérieure, réservant le premier terme pour désigner le premier mode d'agir, plus raisonné, et le second pour cet autre mode d'agir plus instinctif, cet usage n'est pleinement justifié que si on l'entend d'activité et de passivité *conscientes*. Et il serait fort dangereux de confondre cette *activité* ainsi entendue, entièrement dominée par l'action de la grâce, réelle bien qu'inaperçue, avec l'*activité naturelle*, blâmée de tous les Saints, qui, par besoin de mouvement, manque de recueillement et légèreté intérieure, se laisse emporter par toutes les impressions et toutes les idées : cette calme raison surnaturelle, cette ferme droiture et fidélité de volonté n'ont rien de commun avec elle, et en elles les Dons du S. Esprit ne brilleront pas moins que dans des états intérieurs d'une passivité plus voyante.

Une des erreurs des quiétistes fut précisément de méconnaître cette action plus cachée de la grâce et de prétendre que la fidélité à la grâce demandait que nous ne fissions rien sans un mouvement intérieur *senti* : c'est contre cette erreur qu'étaient dirigés les articles d'Issy 11e et 25e :

XI. Il n'est pas permis au chrestien d'attendre que Dieu lui inspire ces actes [de demande, etc.] par voye et inspiration particulière : et il n'a besoin pour s'y exciter que de la foy qui lui fait connoistre la volonté de Dieu signifiée et déclarée par ses commandemens, et des exemples des saints, en supposant toujours le secours de la grace excitante et prévenante...

XXV. Il n'est pas permis à un chrestien, sous prétexte d'oraison passive ou autre extraordinaire, d'attendre dans la conduite de la vie, tant au spirituel qu'au temporel, que Dieu le détermine à chaque action par voye et inspiration particulière : et le contraire induit à tenter Dieu, à illusion et à nonchalance (1).

(1) Voir aussi l'article suivant : « XXVI. Hors le cas et les momens d'inspiration prophétique et extraordinaire, la véritable soumission que toute âme chrestienne, mesme parfaite, doit à Dieu, est de se servir des lumières naturelles qu'elle en reçoit, et des règles de la prudence chrestienne, en présupposant toujours que Dieu dirige tout par sa providence,

Si maintenant nous revenons à l'exemple proposé plus haut, d'une âme pieuse qui se met en oraison, sa détermination de prier, comme le choix des pensées et des affections qu'elle formera successivement, pourront donc dépendre de l'action de la grâce selon l'une ou l'autre des manières indiquées. Mais, en outre, s'il n'y a pas mouvement intérieur senti que l'âme suive consciemment, le choix des pensées et affections pourra ou bien être fait complètement sur le moment même, ou bien avoir été en partie fixé à l'avance par l'adoption d'une méthode, d'un cadre et d'un sujet d'oraison. Et, dans cette seconde hypothèse, la grâce aura d'abord conduit ce premier choix, et continué ensuite son action en soutenant et dirigeant l'âme dans le même sens, pour réaliser en détail le programme qu'elle lui a fait tracer d'abord en général. Ici encore la vraie différence sera donc, non entre agir sous l'impulsion de la grâce et agir suivant une méthode qui en serait indépendante, qui la contredirait; mais bien entre se déterminer pas à pas suivant les impulsions *senties* et *discernées* de la grâce, ou se déterminer suivant une méthode dont la grâce a dirigé le choix comme elle en soutiendra l'application.

Mais, dira-t-on, là est précisément la question : est-ce que c'est la grâce, et non pas un choix purement humain qui aura adopté la méthode? N'y a-t-il pas une vraie pétition de principe à supposer, comme je le fais, que c'est bien la grâce qui a engagé l'âme dans cette voie règlementée et fixée d'avance?

Il n'y a pas de pétition de principe en cela, car il n'est personne, pour autant que je sache, qui prétende que la grâce ne pousse *jamais* une âme à adopter une méthode d'oraison et ne l'aide ensuite jamais à la suivre fidèlement. Les auteurs les moins sympathiques à l'emploi des méthodes spirituelles, admettent au moins qu'elles peuvent être utiles « pour les commençants dans certains cas ». Je n'ai pas à examiner dans quels cas, pendant combien de temps, dans quelle mesure exacte, l'emploi des méthodes est bon et voulu de Dieu. Il suffit ici qu'il le soit « dans certains cas » pour que nous puissions envisager l'hypothèse de la grâce conduisant l'âme par cette voie. Nous aurons donc pour l'âme se mettant en oraison les trois cas possibles : 1) elle fera son oraison en suivant la méthode enseignée; 2) elle se décidera pour

et qu'il est auteur de tout bon conseil. » — Je cite d'après le texte de l'édition critique des *Maximes des Saints* de Fénelon, par M. Chérel (Paris, 1911), p. 112, 115.

chacun des actes à faire suivant ce que lui montrera dans chaque cas particulier la raison surnaturelle; 3) elle se décidera, dans le choix de ces actes à faire, d'après les mouvements intérieurs qu'elle éprouvera. Et à chacun de ces trois cas répondra une double hypothèse : 1) ou bien l'adoption de telle méthode a été conforme aux vues de Dieu et faite sous l'action de sa grâce, ou bien cette adoption et la fidélité à persévérer dans l'usage de la méthode sont contraires aux desseins de Dieu, proviennent de préjugés, de routine ; — 2) ou bien le choix fait par l'âme sur le moment de produire tels et tels actes, est à son tour vraiment inspiré par les principes de la foi et entièrement conforme aux conclusions qui s'en dégagent légitimement pour le cas concret dont il s'agit ; ou bien au contraire, ce choix aura été influencé d'une façon plus ou moins prépondérante par des inclinations naturelles déréglées (paresse, vanité, curiosité...) ou par des idées fausses, ou encore il sera simplement le résultat d'habitudes routinières subies sans contrôle ; — 3) ou bien les mouvements intérieurs d'après lesquels l'âme se guidera dans son oraison seront d'authentiques inspirations de la grâce, ou bien au contraire ce seront de simples impressions naturelles, peut-être même de vraies tentations diaboliques qu'elle aura prises pour des suggestions divines. En d'autres termes, pour chacune des manières dont l'âme dirigera ses actes pendant l'oraison, il faut envisager la possibilité de l'illusion, aucune n'en est à l'abri, dans toutes elle pourra venir se substituer aux motifs légitimes et surnaturels, ou du moins venir s'y mêler.

Tout ceci est, en effet, schématique et dans la pratique, ces différentes façons de se guider se mêleront fréquemment. Aucune méthode humaine, si minutieuse soit-elle, ne supprimera la nécessité de décisions à prendre sur place, de ces imprévus à résoudre, et pour cachée que soit l'action de la grâce en une âme, il y aura toujours quelques-uns de ses mouvements qui se feront discerner avec plus ou moins de certitude et de clarté par cette âme. Et en revanche si habituelle et si sentie que soit dans une âme intérieure cette direction du Saint-Esprit, il restera toujours des moments où sera nécessaire le recours aux lumières ordinaires de la foi et de la raison, recours, nous l'avons vu, dirigé lui aussi par la grâce, mais par une grâce cachée.

Ces distinctions étaient nécessaires cependant ; car elles nous rappellent la raison fondamentale de l'emploi des méthodes en gé-

néral dans tout travail humain, et par suite la raison pour laquelle la grâce, qui s'adapte à notre nature pour la perfectionner, poussera, dans certains cas au moins, les âmes à suivre des méthodes pour leurs exercices spirituels.

Cette raison fondamentale, c'est la difficulté de faire correctement les choix multiples qui se posent à chaque instant pour l'exercice d'une activité que ne dirige aucune méthode. Une des choses les plus rares, en effet, ce sont les hommes assez maîtres d'eux-mêmes, à la tête et aux nerfs assez forts, au coup d'œil assez pénétrant et assez rapide, pour pouvoir, en un instant, discerner les éléments complexes d'une question qui se pose et donner une solution nette, judicieuse et large à la fois : la plupart des gens, quand il s'agit d'opérer un choix sur place, se laissent guider par leurs habitudes de pensée et d'action, par les impulsions du moment ou les influences extérieures qu'ils subissent. Quand un homme a reçu une bonne formation et une bonne éducation cela n'a pas d'inconvénient grave dans le cours ordinaire de la vie ; car ces forces qui dirigent inconsciemment nos choix ont été elles-mêmes dressées et dirigées par de bonnes habitudes. Mais il est certain qu'il y a souvent de ce chef perte de temps et de forces dans un travail ainsi improvisé.

Voilà pourquoi se sont constituées peu à peu des méthodes qui condensent en formules brèves le résultat de longues expériences, de mûres réflexions et délibérations, et permettront à l'esprit, au moment d'agir, de n'avoir plus à faire qu'un simple effort d'adaptation.

Il n'en va pas autrement dans la vie spirituelle. Se décider dans chaque cas de détail selon les principes de la foi, sans se laisser influencer par aucune inclination désordonnée, est chose difficile, suppose une âme à la vie intérieure très forte, aux passions parfaitement maîtrisées; faute de quoi le choix des actes, par exemple, auxquels j'emploierai une heure d'oraison, se fera sous l'influence d'une foule de causes qui n'auront rien de surnaturel : habitudes, circonstances extérieures fortuites, association des idées, etc. De ces causes, la miséricordieuse Providence de Dieu pourra se servir souvent pour nous conduire à ses fins ; mais souvent aussi ces mêmes causes iront à empêcher ou diminuer le fruit de l'oraison. Suivre docilement dans le détail d'une heure de prière, les mouvements intérieurs de la grâce, les discernant des mouvements naturels ou mauvais, ne suppose pas une vie intérieure moins intense et moins avancée : seule une âme très recueillie en Dieu percevra et dis-

tinguera ces mouvements. Et en outre, pour la plupart des âmes, ces touches senties de la grâce, plus ou moins fréquentes, resteront cependant très intermittentes et les obligeront dans bien des cas à se diriger par la simple raison surnaturelle.

L'usage des méthodes viendra précisément substituer à cette multitude de choix de détail, à faire *ex abrupto*, et que nos forces ne sont pas capables d'exécuter comme il faut, des choix plus généraux, faits à loisir, avec délibération, sous une lumière surnaturelle plus concentrée, mieux à l'abri des influences désordonnées. Bien plus, en adoptant dans ce choix, non pas des méthodes de notre invention, mais celles que nous proposent les saints et les maîtres de la vie spirituelle, nous faisons bénéficier notre choix de leur expérience, de leurs lumières surnaturelles, de tout le trésor de la tradition. Dès lors notre travail propre se réduira à choisir, entre ces méthodes, celles qui nous conviennent, à les adopter à l'état concret de notre âme ; travail que nous pouvons faire au cours d'une retraite, d'une récollection, donc à un moment où notre âme se trouve dans des conditions particulièrement favorables pour faire ce choix à loisir, en toute docilité aux mouvements, sentis ou non, de la grâce en elle. Sur le moment même de faire oraison par exemple, notre activité se trouvera ainsi soutenue et dirigée, et, là encore, ce sera un simple travail d'application que nous aurons à faire, travail plus facile et dans lequel les erreurs et illusions, toujours possibles, se trouveront déjà limitées par le cadre général de la méthode.

Que la grâce de Dieu puisse immédiatement, dans chaque cas, faire triompher les âmes de ces difficultés sans le secours d'aucune méthode, ce n'est pas douteux ; par conséquent il n'y a jamais de méthode absolument nécessaire dans la vie spirituelle ; et, en fait, les exemples ne manquent pas d'âmes que Dieu a formées lui-même, sans le secours d'aucun directeur ou d'aucune méthode, à la plus haute sainteté. La question sera donc une question de fait, à savoir si Dieu, d'une façon générale, donnera aux âmes des grâces assez fortes pour les faire triompher *directement* des difficultés qu'elles auront à se diriger surnaturellement dans leur vie intérieure, ou si au contraire, se refusant à obtenir par une intervention directe ce qui peut l'être par des moyens plus voisins de la manière ordinaire d'agir des hommes, il se contentera le plus souvent de pousser les âmes à se servir des secours qu'elles peuvent trouver dans l'usage de bonnes méthodes et de les aider à se servir de ces secours.

Question de fait qui ne se posera pas de la même manière à toutes les époques et dans tous les milieux : il pourra se faire, en effet, que Dieu, accommodant l'action de sa grâce aux circonstances diverses, intervienne davantage auprès d'âmes moins pourvues de secours extérieurs, et au contraire agisse plus indirectement sur celles qui ont, si elles le veulent, à leur disposition, les secours de bonnes méthodes. Il faut appliquer ici la doctrine que saint Grégoire formule dans un texte classique à propos de la direction spirituelle (1) : Dieu y suppléera pour ceux qui n'ont pas de directeur à leur disposition ; mais il y aurait témérité à compter sur ces grâces plus particulières pour ceux qui peuvent recourir au secours de la direction ; car pour eux c'est par cette voie du directeur que Dieu leur enverra sa lumière. De même on pourra dire que, pour des âmes qui ont à leur disposition pour se conduire le secours des méthodes si répandues aujourd'hui dans l'Eglise, il y aurait témérité à compter sur les grâces données par Dieu en suppléance aux âmes qui n'avaient pas ces moyens à leur disposition. Voilà pourquoi l'usage des méthodes a été si différent suivant les époques et pourquoi il est devenu si fréquent depuis le seizième siècle. Ces méthodes existaient auparavant ; mais alors elles ont été simplifiées, rendues plus souples et plus maniables et du coup leur usage s'est répandu beaucoup plus, en particulier en dehors des cloîtres, parmi les prêtres séculiers et les laïques. On a voulu dans ce fait voir une déviation, une transformation malheureuse des circonstances précédentes considérées *a priori* comme l'état de choses idéal : n'est-ce pas plutôt un développement normal et heureux, facilitant à beaucoup d'âmes la pratique de la vie spirituelle, développement voulu de Dieu et auquel s'est adaptée l'action de la grâce? Pour qui étudie, de près et sans préjugé, l'histoire de la piété chrétienne et de la vie sacerdotale, il ne me paraît pas possible d'en douter.

C'est aussi par suite de cette adaptation de la grâce aux circonstances que l'emploi des méthodes sera si différent suivant les diverses catégories d'âmes : suivant qu'elles éprouveront à des degrés très inégaux les difficultés auxquelles l'emploi des méthodes doit remédier, et aussi suivant que pour elles un tel moyen se trouvera plus ou moins efficace. Pour des débutants qui se sont encore mal assimilés

(1) *Dialog.* I, 1, PL. 77, 153. Non moins classique est le texte où S. Vincent Ferrier formule le même principe, *De vita spirituali*, c. 4.

les principes même élémentaires de la vie intérieure, dont l'expérience spirituelle est encore fort restreinte, dont les passions sont vives, mal domptées, qui sont peu habitués à suivre en eux-mêmes les mouvements de la grâce, cette difficulté de se diriger pas à pas, à chaque moment, dans leurs exercices spirituels sera particulièrement grande et les erreurs et illusions particulièrement faciles. Des âmes déjà avancées et très généreuses, mais appliquées par vocation à un travail apostolique intense et absorbant, obligées par conséquent de passer souvent des occupations et des tracas les plus divers à l'oraison où elles vont chercher toute leur force, obligées de mesurer le temps de cette oraison pour aller reprendre ensuite leurs œuvres de charité surnaturelle, ces âmes (vicaires de grande ville, missionnaires, surveillants de collège ou sœurs d'hôpital) auront souvent elles aussi, malgré leur profonde vie intérieure, des difficultés analogues, non faute d'expérience ou de maîtrise d'elles-mêmes, mais parce que la fatigue physique, la multiplicité des affaires qui encombrent nécessairement leur esprit, les changements imprévus fréquents dans leur existence, la nécessité du temps qui les presse et les contraint à une vie intérieure plus condensée, plus ramassée, leur rendent beaucoup plus difficile d'examiner et de décider tranquillement chaque fois comment elles feront leur oraison. Au contraire, une âme peut-être beaucoup moins intérieure au fond, mais disposant de son temps dans la paix de son cloître ou d'une demeure bien retirée, menant une vie unie et sans à-coup, ayant le loisir de longues réflexions, sentira beaucoup moins le besoin du secours des méthodes et pourra déterminer chaque jour suivant la grâce qu'elle sentira, la forme de ses exercices intérieurs. Voilà pourquoi, d'une façon générale, ces méthodes seront, toutes choses égales d'ailleurs, plus nécessaires au début de la vie spirituelle que plus tard, dans la vie apostolique que dans la vie purement contemplative.

La difficulté à diriger son activivité spirituelle sans méthode, par une série de choix particuliers, sera aussi fort inégale suivant les caractères. Des âmes intuitives, au regard prompt et à la décision rapide, sentiront moins le besoin de s'aider de méthodes ; mais seront plus exposées à se tromper dans leurs déterminations, à subir sans s'en apercevoir toutes sortes d'influences naturelles qu'elles prendront pour des inspirations de la grâce. Des âmes plus analytiques, plus lentes, marchant pas à pas par de longs raisonnements, apprécieront davantage le secours de bonnes méthodes choisies une fois

pour toutes ; mais aussi seront exposées à s'y tenir trop minutieusement à ne pas assez oser s'en affranchir, même dans les cas où la nécessité de le faire sera manifeste. Des âmes trop nerveuses seront souvent plus gênées qu'aidées par une méthode qui ne sera pas très souple. Des âmes trop mobiles, légères, inconstantes, superficielles, prendront souvent leurs fantaisies successives et les impressions qui se succèdent à leur surface pour des intuitions, les dispensant de méthode ; et en réalité la véritable victoire que Dieu attendra d'elles pour les pousser plus haut, ce sera précisément de savoir s'assujétir patiemment, humblement à une méthode qui les obligera à plus de suite, de sérieux, de solidité.

A ces circonstances, à ces vocations, à ces caractères divers, la grâce adaptera son action *en général ;* pas toujours cependant. Pour n'être pas très fréquents, les exemples n'en existent pas moins d'âmes que Dieu semble se plaire à conduire de la manière la plus déconcertante, les faisant marcher par une grâce toute-puissante au rebours de toutes leurs inclinations naturelles, les mettant d'un geste souverain dans les situations les plus contradictoires, mêlant en elles la vie la plus active et la plus haute contemplation, la timidité la plus craintive et les audaces les plus imprévues. Sans en arriver à ces véritables miracles de la grâce, assez souvent Dieu rappellera aux âmes les droits de sa liberté dans leur conduite, et affranchira son action en elles de ces habitudes d'adaptation auxquelles elle est ordinairement fidèle : il maintiendra longtemps dans l'humble voie des méthodes une âme déjà très mûre, ou au contraire engagera très tôt dans ses chemins à lui une âme encore toute hésitante qu'il fera marcher fermement à travers impuissances et obscurités, dans l'incapacité de se raccrocher comme elle le voudrait aux méthodes qui la tranquiliseraient un peu. Autant de faits qui rendent impossible une réponse générale et absolue touchant l'emploi des méthodes, et qui montrent déjà l'insuffisance d'une solution qui a été parfois donnée à la question.

« Du moment que l'Eglise a consacré par son autorité, dans sa liturgie surtout, un certain nombre de méthodes de vie spirituelle, le mieux ne serait-il pas de s'en tenir à ce que sa sagesse a ainsi déterminé ? A ces méthodes officielles de l'Eglise, si sages, si larges, si traditionnelles, répondant si bien aux besoins généraux de tous les chrétiens, pourquoi donc ajouter ou même substituer des méthodes privées n'offrant ni les mêmes caractères de profondeur surnatu-

relle, ni les mêmes garanties de sagesse divine? » C'est là, on le reconnaît, l'une des formes prises, il y a quelques années, par les discussions au sujet des méthodes spirituelles : aux méthodes officielles imprimant à la vie chrétienne le caractère profondément social voulu par le Christ pour la croissance de son corps mystique, plus d'un regrettait que fussent venues s'ajouter, souvent même, se substituer, des méthodes privées imprégnées d'individualisme, et à ce titre moins conformes à tout l'esprit de l'économie surnaturelle où Dieu nous a placés. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner à fond les problèmes complexes soulevés par ces vues ; mais les remarques précédentes suffiront à montrer pourquoi les méthodes privées ont une place à côté des méthodes officielles et cela non seulement à titre d'exception, mais comme secours ordinaire de la vie spirituelle.

Tout d'abord, en effet, puisque le besoin qu'ont les diverses âmes des secours d'une méthode et les fruits qu'elles peuvent retirer de son emploi, sont aussi inégaux et divers que nous l'avons vu, l'Eglise ne pourra consacrer de son autorité qu'une moyenne ou un minimum suffisants pour certaines âmes, dans certaines circonstances, insuffisants néanmoins pour beauconp d'autres.

De plus, si nous laissons de côté les quelques prescriptions relatives à la messe du dimanche, à la communion et à la confession annuelles, prescriptions qui ne peuvent être à proprement parler appelées des méthodes, si nous omettons les textes comme le Canon 125 du *Code*, prescrivant aux clercs l'oraison mentale et l'examen quotidien, mais ne fixant aucune méthode pour les faire (1), il reste que les méthodes de vie spirituelle consacrées par l'Eglise se réduisent pratiquement aux règles religieuses et à la liturgie. Or ce ne sont pas tous les chrétiens qui peuvent se soumettre à la direction d'une règle religieuse. J'ajouterai, ce ne sont pas tous les chrétiens, même fervents, pas même tous les prêtres, qui peuvent vivre la vie liturgique de l'Eglise avec l'ampleur et la plénitude qu'elle a dans un monastère contemplatif : identifier son existence entière avec l'exercice du culte divin qui en devient le centre, le cadre, le soutien essentiel, c'est

(1) Notons cependant que le Canon par sa formule « per aliquod tempus incumbant » semble supposer la pratique d'un temps déterminé à l'avance pour être consacré chaque jour à l'oraison et à l'examen : et cela c'est déjà une méthode. De plus il consacre expressément la méthode du *Rosaire* ; les ordinaires doivent veiller à ce que les clercs le récitent chaque jour.

assurément une splendide formule de vie ; mais ni les nécessités matérielles quotidiennes, pour la masse des fidèles, ni les exigences de la charité pastorale et apostolique pour la plupart des prêtres, ne permettent que ce soit la formule de toute vie chrétienne parfaite.

En outre, la liturgie est une méthode réglant la prière vocale, ou plus exactement le culte divin : elle n'atteint donc pas directement toute notre vie spirituelle. Pour l'oraison mentale, par exemple, elle fournira le plus substantiel des aliments, elle donnera une mine magnifique de mystères à contempler, d'affections à entretenir ; on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'elle fournisse aux âmes qui en sentent le besoin une *méthode* d'oraison, c'est-à-dire une méthode pour appliquer esprit et volonté à ces mystères qu'elle nous propose. Pour tout le travail indispensable de réforme de la vie, nous trouverons dans la liturgie des motifs, des principes, des secours infiniment précieux, mais rien qui ressemble à une méthode pratique pour effectuer cette réforme (1).

On ne peut donc poser en principe général que les méthodes officiellement imposées ou au moins proposées par l'Eglise seront toujours suffisantes pour pourvoir aux besoins des âmes. L'Eglise du reste suppose elle-même le contraire lorsqu'elle donne son approbation à des méthodes spirituelles auxquelles elle laisse leur caractère strictement privé. Elle encourage ainsi les fidèles à recourir à ces méthodes pour compléter celles qu'elle a fait proprement siennes, parfois même pour y suppléer lorsque les circonstances ne permettront aux âmes d'en profiter que fort incomplètement.

Par conséquent, c'est mal poser la question des méthodes que de la présenter comme une alternative entre une vie intérieure qui se laisse directement diriger par la grâce, ou une vie intérieure réglée par la raison humaine ; soit encore, entre la liturgie et les méthodes de vie sociale du corps de l'Eglise, ou des méthodes privées et individuelles développant en l'âme une vie spirituelle sans contact intime avec celle de l'Eglise ; soit enfin, entre la traditionnelle vie intérieure des siècles anciens, plus aérée, plus spontanée, plus large, plus souple et plus haute, ou une vie intérieure plus artificielle, bonne pour des milieux ou des générations timides et pauvres en sève surnaturelle.

(1) Voir sur ce point CAVALLERA, *Ascétisme et liturgie*, 1914, p. 33 ss.

Il est certain, en effet, nous venons de le voir, que la grâce agira, différemment, mais aussi réellement, dans un cas comme dans l'autre ; il est certain qu'entre méthodes officielles, sociales, et méthodes privées, individuelles, il n'y a aucune opposition, les unes ayant pour raison d'être de compléter, aider, suppléer au besoin les autres ; il est certain enfin que l'emploi de méthodes spirituelles, sinon sous une forme toujours réflexe, du moins sous une forme spontanée, est chose aussi ancienne que l'Eglise elle-même, et que, en outre, seule une histoire fantaisiste pourrait faire coïncider les périodes de vie intérieure et plus fervente avec celles où l'usage des méthodes a été en moindre faveur : qu'il suffise de mentionner le dix-septième siècle en Italie, en Espagne et en France (1).

La vraie question qui se pose, non pas en général, mais pour chaque âme en particulier, tout au plus pour chaque catégorie d'âmes bien définie, est la suivante : cette âme, ces âmes, vu leur caractère, vu leur degré d'avancement dans la vie intérieure, vu les conditions concrètes de leur vocation particulière et de leur état de vie, sont-elles en état de se conduire dans le détail de leurs exercices spirituels par des déterminations prises au jour le jour et cela suivant les impulsions de la grâce, senties ou non, sans se laisser notablement influencer par des mouvements désordonnés de la nature ?

Et si ces âmes ne sont pas capables de se conduire ainsi avec le seul secours des directions communes de l'Eglise, pouvons-nous croire que Dieu suppléera à cette incapacité par des secours spéciaux et extraordinaires de sa grâce ? ou au contraire, faute de raisons suffisantes pour compter sur une intervention de ce genre, devons-nous croire que Dieu s'est contenté de mettre à la disposition de l'âme le secours de méthodes adaptées à ses besoins, de l'aider par sa grâce à se les assimiler et à s'en aider ?

Telle est la formule générale de la question, formule dont les termes se préciseront pour chaque cas et à laquelle par conséquent ne peut correspondre qu'une formule de solution extrêmement indéterminée. Quand on aura rappelé, comme je le faisais plus haut, que l'usage des méthodes semble *en général* plus étendu dans les débuts

(1) Et en revanche un excellent écrivain n'a-t il pas eu la distraction de présenter la période qui va du VIIe au Xe siècle comme un « âge d'or » de la piété catholique ! Qu'en eussent dit S. Pierre Damien et S. Grégoire VII ?

de la vie spirituelle que dans les états plus avancés, chez les âmes vouées à la vie active et apostolique que chez celles qui mènent une vie purement contemplative ; quand on aura ajouté que depuis les perfectionnements apportés à ces méthodes au cours des siècles, surtout depuis que les Saints du seizième siècle et des suivants les ont rendues plus souples, plus adaptées aux besoins divers des âmes, leur usage est devenu beaucoup plus répandu parmi les chrétiens, même parmi les laïcs, — il sera difficile d'ajouter grand chose sans descendre immédiatement à des cas particuliers, ou sans courir le risque de vouloir précisément exiger en principe général, la solution qui est excellente pour tel de ces cas particuliers, mais ne vaut que pour lui, en raison des conditions spéciales qu'elle suppose et qui ne se trouveront pas réalisées dans d'autres cas.

Il y aura donc toujours grave imprudence quand nous nous adressons aux âmes pieuses en général, aussi bien à décrier l'emploi des méthodes, à en diminuer l'estime et à les présenter comme une gêne pour l'action de la grâce, qu'à vouloir au contraire les imposer, imposer surtout telle méthode particulière, comme la seule voie sûre et efficace de la sainteté. La tentation est facile, en raison de la pente que nous avons tous à généraliser nos expériences particulières et à voir des panacées universelles dans les moyens qui ont réussi à nous-mêmes. Elle n'en est pas moins une tentation dangereuse. Que savons-nous *a priori* de la conduite de Dieu sur les âmes qui nous écoutent ou nous lisent ? Si précisément sa grâce les pousse à marcher par la voie des méthodes, il se trouvera qu'en leur inspirant le dégoût de ces méthodes, nous aurons travaillé directement à contrecarrer cette action de la grâce que nous désirions favoriser en elles. En cette matière plus qu'en toute autre, craignons les généralisations hâtives et *a priori*, et souvenons-nous que nous ne sommes que les serviteurs et humbles coopérateurs de la grâce de Dieu, multiforme comme la sagesse qui préside à sa distribution, πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ.

Rome. Joseph DE GUIBERT, S. J.

COMPTES RENDUS

Théodore de Saint-Joseph, O. C. D. — *Connaissance de Dieu et Union d'amour*, traité attribué à S. Jean de la Croix. Traduction et notes. Bruges, Beyaert, 1924; chez l'auteur, couvent des Carmes, Courtrai.

Le P. Théodore en publiant sous ce titre une première traduction française du *Tratado breve del conocimiento de Dios* (1), que d'aucuns attribuent à S. Jean de la Croix, a, sans nul doute, rendu un service appréciable à l'étude des doctrines mystiques et à l'histoire de leur développement.

Sans être aussi favorable que le traducteur à l'authenticité de l'ouvrage — des raisons de critique interne surtout, par exemple l'absence de la maîtrise habituelle au Saint dans les questions qui touchent l'union transformante, nous font rejeter celle-ci — nous y voyons et un résumé partiel mais fidèle de la doctrine du grand Docteur, et un document précieux pour l'étude de la contemplation acquise qu'aurait reconnu le saint Docteur. Question intéressante s'il en est! En effet, nulle part dans les écrits authentiques du Saint on ne trouve expressément le terme *contemplation acquise*; et d'autre part pourtant, la tradition mystique des Carmes déchaussés a fait du grand mystique le « Docteur de la contemplation acquise » (2). Un sérieux

(1) *Tratado breve del Conocimiento oscuro de Dios afirmativo y negativo, y modo de unirse el alma con Dios por amor. Edition critique* des Œuvres de S. Jean de la Croix, T. III, 287-335. La question d'authenticité est exposée et discutée dans l'introduction du P. Gerardo de San Juan de la Cruz, *ibid.*, 271-278.

(2) « Juxta nostrum Joseph a Jesu Maria, lib. 2 *Ascensus*, cap. 14, electus fuit a Deo in Magistrum contemplationis acquisitae » Jos. A S. S., *Cursus*, Tom. II, Disp. VII, n. 30. — « A los dos Grandes Astros deste cielo animado que uno en la noche escura de la contemplacion acquirida por fe, otro en el dia mas ilustrado de la infusa, presiden uniformes à los dos emisferios desta sabiduria. » Dédicace de la *Cadena mystica carmelitana* de Jos. A S. S. (Portugais).

problème se pose là, qu'il importe de ne point trancher — il ne le fut que trop souvent — sans un sérieux souci d'information. Or, dans l'ouvrage que nous analysons, nous trouvons la contemplation acquise intégrée à une synthèse dont toutes les lignes principales et bon nombre de lignes de détail sont celles du Saint. A tout le moins pourrons-nous remarquer ici si cette innovation, — si innovation il y a, — est admissible et conséquente. D'un autre côté, une courte synthèse pouvant nous guider quelque peu dans l'étude des écrits si développés du Docteur mystique n'est pas à dédaigner.

Un 1er chapitre ne fait que nous orienter dans la matière. On y divise la contemplation en naturelle (philosophique) et surnaturelle ; à leur principe on distingue une quadruple lumière. Rien qui doive spécialement nous retenir. Mais tandis que l'auteur nous énumère les caractéristiques de la contemplation infuse nous trouvons une première fois sous sa plume l'expression « *contemplation acquise* ». Notons encore que l'auteur a donc pour point de départ une base très large : *la contemplation prise dans toute son ampleur*, comprenant jusqu'à la naturelle.

Le chap. II nous amène une nouvelle distinction de la contemplation. Cette fois elle est à retenir. La contemplation est affirmative ou négative. On nous explique un peu la première, mais toute la préoccupation de l'auteur va à la seconde. Nous verrons d'ailleurs bientôt que celle-ci forme le vrai sujet du traité. On nous montre sa genèse (n. 7-9). On nous la définit : *une connaissance très élevée de Dieu acquise par nescience.* Même une courte discussion nous fait voir qu'elle *consiste* en un acte d'*intelligence* et non pas dans un acte de *volonté*. Et néanmoins, notant une double forme de cet acte d'intelligence, on nous fait remarquer que toutefois dans cette contemplation *la volonté surtout est à l'œuvre.* D'aucuns la nomment : une *contemplation amoureuse* (n. 17) ou encore une *connaissance savoureuse et expérimentale de Dieu* (n. 18). Enfin, on attribue cette connaissance au don de sagesse, déclarant qu'elle est complètement infuse (20) ; mais nous verrons plus bas qu'il n'en est ainsi qu'à ses degrés supérieurs (ch. VIII).

Le chap. III étudie le passage de l'âme de l'oraison inférieure à la contemplation. On distingue deux catégories d'âmes : les unes, dans la prière, méditent et raisonnent; d'autres, — ce sont les âmes affectives, — ne pouvant employer leur intelligence d'une façon suivie, passent leur oraison à faire des actes d'amour.

Les âmes de la première catégorie débutent par la contemplation *affirmative.* Très à propos on note (n. 4) que c'est la *contemplation affirmative* qui est le terme *formel* de la méditation. Mais de celle-ci, après en avoir successivement franchi les degrés, l'âme passera ultérieurement à la *négative.* A présent la question est de tout intérêt.

Jusqu'ici l'ascension de l'âme dépendait uniquement de son exercice propre : « qui s'est exercé diligemment dans un degré inférieur peut passer au degré supérieur. » Mais pour passer de l'affirmative à la négative on nous apporte *trois signes* : ce sont ceux que S. Jean de la Croix énumère dans la *Montée*, l. II et dans la *Nuit*, l. I. Et ceci nous suggère une conclusion de la plus haute importance. *Si S. Jean de la Croix dans la Montée et dans la Nuit a parlé de la Contemplation acquise en tout cas ne semble-t-il parler que de la négative.* Pourrait-on en douter ? La contemplation dont il parle et dont il énumère les signes distinctifs est manifestement une connaissance *obscure* de Dieu. Tout ceci d'ailleurs c'est l'ascension de l'*intelligence* dans la contemplation , mais dès que l'intellect connaît de cette manière obscure, il cède le pas à la volonté, à qui revient dès lors *la partie principale de l'oraison.*

Les âmes affectives adonnées dès le début à l'exercice des actes anagogiques, des actes d'amour fervent, vont vers le même but. Se servant peu de leur raison pour pénetrer la nature de Dieu, elles se contentent du regard de la foi qui leur dit Dieu incompréhensible et s'adonnent de toutes leurs forces à l'amour.

Les unes et les autres aboutissent donc à la *contemplation obscure et amoureuse,* où le regard obscur de la foi soutient l'activité affective de l'âme. Et c'est là la *théologie mystique* qui forme le sujet propre de ce traité. Regardons-la de plus près.

Le chap. IV nous dit que l'âme y pénètre de deux manières : l'une *active*, l'autre *passive.* Selon que le mode actif ou passif prédominera, la théologie mystique, nous le verrons plus bas, sera plus ou moins haute. Mais en tout cas l'exercice de l'âme sera double : 1) *se dépouiller* des opérations des sens et de l'intelligence et de tout attachement au créé (chap. IV et VI) ; 2) à l'aide de la connaissance obscure de Dieu tendre à Lui par l'amour (chap. V et VI). Ce double exercice doit nous mener au sommet de la théologie mystique, à son degré suprême, que l'on retrouve chez l'âme transformée en Dieu ; en d'autres termes, arrivée à l'union transformante (n. 12). C'est à cette ascension de l'âme qu'est consacré tout le reste de l'ouvrage et toute cette partie reflète d'une manière très fidèle l'enseignement de S. Jean de la Croix dans la *Montée.* Bien des pages en sont de vrais résumés.

Ainsi le chap. IV traite successivement du dépouillement des sens et de l'intelligence. A propos de cette dernière, l'auteur, au moment où il enseigne à se dépouiller des connaissances distinctes, fait une remarque intéressante qui nous rappelle une seconde fois que le passage à la contemplation négative n'est pas chose dépendant uniquement du bon plaisir de l'âme : « Ceux qui marchent dans cette voie de contemplation active... ne peuvent se priver d'une façon absolue de toute image ou représentation ; aussi longtemps que ces dernières

ne s'effondrent et ne se dissipent pas d'*elles-mêmes*... il ne leur sera pas utile d'y renoncer, ni de s'en défaire » (n. 14). L'âme se sent-elle *attirée* à l'attention amoureuse, qu'elle y demeure ! Dans le cas contraire, qu'elle se serve de tout ce qui excite sa dévotion pour éveiller sa volonté, qu'elle l'échauffe par les actes anagogiques et qu'elle retourne au souvenir du Christ (n. 16). Dès lors la contemplation active négative, tout au moins dès qu'elle se prolonge, paraît bien renfermer quelque élément de passivité. En d'autres termes ce serait une contemplation *mixte*.

Le chap. V, interrompant la description du premier exercice de l'âme, nous expose le second. Ici la connaissance obscure de la théologie mystique est nettement rapportée à la *foi*, mais on y insiste surtout sur le fait que cette connaissance est *amoureuse*, que la *volonté* y joue le grand rôle. Au début de cette contemplation les actes de la volonté sont fréquents et distincts, mais eux aussi se simplifient graduellement à mesure que la contemplation croît en perfection ; l'oraison devient ainsi un *repos des facultés*.

Le chap. VI reprend l'exposé de la purification de l'âme. On y traite du dépouillement de la mémoire et de la volonté. Mais la fin du chapitre revient sur le second exercice : tendre à Dieu par l'amour.

Le chap. VII nous montre comment l'exercice des trois vertus de foi, d'espérance et de charité réalise de la façon la plus parfaite le double exercice précité : se dépouiller et tendre à l'union. Ceci nous rappelle manifestement la doctrine de la *Montée, l. II*. Plus d'une fois dans ce chapitre on fait allusion à l'union transformante, terme de la voie spirituelle ; et tendre à cette transformation c'est « le travail le plus important et le plus élevé dont une créature soit capable... » (n. 9). Or l'exercice des vertus théologales est une voie qui mène directement à la contemplation propre à la théologie mystique (n. 7) et celle-ci est un des moyens les plus efficaces pour parvenir à l'union transformante (n. 11). Jetons donc un coup d'œil sur ses divers degrés.

C'est ce que nous permet le chap. VIII. On y distingue cinq degrés de théologie mystique. Nous y remarquons qu'à mesure de son élévation la connaissance devient plus passive. Le premier degré paraît complètement actif ; mais la connaissance obscure et amoureuse n'y est nullement durable, ce sont des actes séparés et répétés qui y tendent ; ce n'est qu'un début de contemplation. Au second degré l'âme s'est faite à cette connaissance négative ; celle-ci devient plus durable. L'âme y goûte paix et repos. Cette contemplation demeure toutefois active. Puis, ne l'oublions pas, si l'intelligence entre en un certain calme, la volonté s'excite à l'amour. Nous croyons pouvoir rapprocher cet état du *recueillement actif* dont parle Ste Thérèse. Au troisième degré correspondrait plutôt le *recueillement passif*. Ici l'âme, instantanément, par un simple mouvement de volonté, fixe son intel-

ligence sur l'incompréhensibilité divine ; son amour est un attrait, une propension, qui l'élève vers Dieu. Or, ici, note l'auteur, la contemplation est déjà *en grande partie infuse*. Dès le quatrième degré nous avons l'oraison *complètement infuse*. La description qu'en donne l'auteur conviendrait à l'oraison de quiétude (parfaite) et au sommeil des puissances de Ste Thérèse. On nous cite même ici les noms de *quiétude* et d'*oraison de silence*. Enfin le cinquième et suprême degré, c'est celui de l'oraison d'*union*. C'est toujours une oraison de *foi* portant sur l'incompréhensibilité divine, mais elle va jusqu'à suspendre les sens de l'âme. C'est l'oraison la plus élevée ; c'est celle de l'âme transformée.

Ici donc la théologie mystique nous apparaît dans toute son étendue. A son sommet, elle est pleinement passsive, mais ses débuts peuvent être entièremeut actifs ou tout au moins mixtes. S. Jean de la Croix n'a pas distingué le même nombre de degrés, mais lui aussi n'a-t-il pas décrit la contemplation commençante de manière qu'elle apparaisse en tout cas comme une oraison *mixte* où l'activité de l'âme se mêle à l'influence de la contemplation infuse commençante ? Nous croyons que c'est cette part active de l'âme qui est ici mise en lumière. On nomme ainsi contemplation active celle où l'activité de l'âme est encore *prédominante*. Et le texte certainement authentique de S. Jean de la Croix se prêtant à cette explicitation on entrevoit comment les tenants de la contemplation acquise ont pu y chercher un fondement pour leur doctrine.

A la frontière de l'oraison mystique, S. Jean de la Croix aurait donc le premier signalé avec tant de netteté l'*activité* de l'âme dans la contemplation. Celle-ci n'est donc point pour lors complètement *passive*, elle n'est à vrai dire, surtout au point de vue de la passivité, qu'une « contemplation commençante » (*Nuit*, l. I, ch. 9). Et simultanément à cette passivité commençante, l'âme possédant « la substance de l'esprit de méditation... *se pose* en un acte de connaissance confuse, affectueuse, paisible et calme... (*Montée* l. II, ch. 12). Elle *pose* ainsi somme toute un acte qu'au moins *philosophiquement* parlant on nommerait *contemplation*. Pour peu donc que cette *activité* soit prédominante, n'y a-t-il pas là un fondement sérieux pour la dénomination : contemplation active ou acquise (3) ? Or, on vient de nous le rappeler, — et l'expérience paraît bien le confirmer, — il y a des degrés de connaissance obscure où l'activité prédomine (4). Il semble donc que c'est sans forcer les choses qu'on a dénommé parfois cette

(3) Ces deux termes sont employés indifféremment l'un pour l'autre par nos théologiens. Jos. A S. S., *Isagoge*, L. IV, n. 2.

(4) Soit au point de vue de la durée, s'il s'agit d'actes successifs dans une même oraison, soit au point de vue de l'intensité.

contemplation, somme toute mixte peut-être, contemplation acquise. Et dès lors, S. Jean de la Croix aurait enseigné cette contemplation, même il en serait le « docteur » en ce sens spécial que sa synthèse mystique s'étendrait plus ou moins explicitement jusqu'à elle; mais nullement en ce sens qu'il n'aurait point parlé de l'infuse... Quant à classer sous cette même dénomination des états d'âme assez semblables à celui de la contemplation obscure commençante, comme est par exemple celui qu'on nomme contemplation acquise *positive ou affirmative*, c'est là une extension ultérieure du vocable qui ne paraît point à rapporter au S. Docteur. C'est apparemment l'œuvre de ses disciples. Nous avons tâché de la justifier autre part (5).

Le chap. IX détaille les dispositions qui favorisent ou entravent l'exercice de la théologie mystique. On note d'une part que celle-ci est une faveur divine qu'on ne mérite point de mérite proprement dit; d'autre part qu'il n'est point de moyen plus efficace pour nous y mener que la mortification. Les règles qu'on nous donne à suivre dans l'exercice de cette vertu sont celles de S. Jean de la Croix dans la *Montée*, L. I.

Enfin le chap. X nous expose la nature du terme de la voie unitive : l'union de l'âme avec Dieu et sa transformation en Lui. On nous décrit expressément l'union *actuelle*. Une note intéressante essaie d'en donner une explication ontologique. On marque le rapport entre l'intelligence et la volonté dans cette union, et pour finir, on tend à nous la faire saisir par quelques comparaisons suggestives.

Tel est le contenu de cette œuvre dont on appréciera sans doute l'importance. Si elle n'est pas à rapporter à S. Jean de la Croix, elle n'en présente pas moins tant d'intérêt pour l'étude de l'influence de la doctrine du grand Docteur qu'elle mérite de retenir l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la mystique.

Courtrai Fr. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O. C. D.

Louis Peeters, S. J. — *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace* (= Museum Lessianum, Sect. ascétique et myst., n. 13), Bruges, Beyaert, 1924, 12°, XVI-144 p.

Karl Richstaetter, S. J. — *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien.* (= Das katholische Leben, I), Innsbruck, Tyrolia, 1924, 12°, 324 p.

Que saint Ignace ait été lui-même un grand contemplatif, favorisé des grâces mystiques les plus hautes, personne ne le conteste, et « pour

(5) *La contemplation acquise chez les théologiens Carmes Déch.*, Vie Spirituelle, Suppl., Sept. 1923.

dissiper tous les doutes... il suffirait de lire quelques lignes du journal fragmentaire, publié en partie par le P. de la Torre, en 1892 et traduit par le P. Michel (*Histoire de S. Ignace*, 1893, t. 2 p. 200). Mais, de ces grâces qu'il connaissait si bien par expérience, a-t-il parlé dans le livre des *Exercices* ? quelle attitude observe-t-il à leur égard dans les conseils qu'il y donne à son retraitant ? Là l'unanimité n'est plus la même, et voici deux livres, tous deux remarquables, tous deux écrits par des familiers de la pensée de S. Ignace, et qui apportent deux réponses nettement opposées, au premier aspect du moins.

Selon le P. Richstaetter (p. 10), S. Ignace et avant lui les deux grands mystiques que furent S. Benoît et S. François, « ne parlent de la mystique ni dans leurs Règles, ni dans leur leçons ascétiques, ou ils l'effleurent si légèrement que la plupart ne le remarqueront même pas ». Pour le P. Peeters au contraire, il y a dans les *Exercices* un nombre assez important de passages ou de conseils qui n'ont de sens qu'en les entendant de grâces proprement mystiques, et surtout le mouvement tout entier du livre porte les âmes vers les plus hauts sommets de l'union divine, dans la contemplation, dans la vie mystique.

Ce n'est pas du reste la seule différence entre les deux livres. Le sujet indiqué par le titre est serré de beaucoup plus près par le P. Peeters, et effleuré plutôt que traité par le P. R. qui ne lui consacre à proprement parler qu'un court chapitre (ch. 2, fort plein d'ailleurs) et quelques remarques au cours des quinze chapitres suivants. Ceux-ci constituent, en effet, avant tout, une étude sur la nature des grâces mystiques (ch. 3-14, p. 37-241) suivie de remarques sur les phénomènes accompagnant parfois l'union mystique (extase, visions, etc.), sur les rapports de l'ascèse et de la mystique, la lecture des écrits mystiques, le désir des grâces mystiques. L'auteur a déjà montré, dans son beau livre sur la Dévotion au Sacré-Cœur dans l'Allemagne médiévale, une connaissance étendue de la littérature mystique allemande ; pendant trente ans, comme missionnaire et comme directeur, il a pu acquérir une vaste expérience des âmes et se trouver en contact avec nombre de personnes favorisées de grâces élevées ; on ne peut donc lui dénier une compétence particulière pour traiter ces questions difficiles et il le fait avec netteté et solidité. Sur la nature des grâces mystiques, sa position se rapproche surtout de celles du P. Poulain, du P. Pummerer, de Dom Mager : il s'attache avant tout à établir qu'entre la contemplation mystique infuse et la contemplation acquise et autres formes de prière mentale, il n'y a pas seulement une différence de *degré*, mais d'*espèce* ; plus de la moitié du volume est employée à établir ce point, fondamental en effet. En quoi consiste précisément cette différence spécifique ? Tout en ad-

mettant dans les plus hauts degrés de la contemplation infuse une connaissance qui atteint immédiatement Dieu lui-même, le P. R. ne me semble pas en faire, comme le P. Poulain, la caractéristique de *tous* les états proprement mystiques : à la suite du P. Kleutgen (*Theologie der Vorzeit*, 2e éd., 1873, p. 50, cité p. 72) il estime que cette caractéristique consiste en ce que « l'âme par des effets extraordinaires de la grâce, est élevée à une plus haute contemplation des choses célestes et par dessus tout de Dieu lui-même, et que par le moyen de ces opérations, cette union surnaturelle avec l'être de Dieu que la grâce sanctifiante procure aux justes, n'est plus seulement saisie par la foi, mais devient connue par l'expérience. ». C'est, on le voit, une conception semblable à celle que propose le P. Bainvel dans son *Introduction* à la réédition du P. Poulain (n. 12. p. XXX)

Le P. Peeters de son côté propose dans son introduction (p. IX, note) une définition assez voisine pour les états mystiques proprement dit : « Dans ce qu'on nomme état *ordinaire*, l'élément surnaturel ne tombe pas sous la conscience : la grâce laisse aux facultés qu'elle élève mystérieusement, leur mode d'agir naturel. Les goûts pieux, les consolations et les élans *ne décèlent pas à l'évidence leur origine divine*. Il en va tout autrement dans les états supérieurs que nous décrivent les saints. *Dépassant la sphère de la psychologie humaine, un mode nouveau d'intelligence* et d'action leur est communiqué... On conçoit pourquoi, faute d'un terme plus expressif, la plupart des auteurs réservent l'appellation de *mystique au supernaturel expérimentalement connu et vécu*. C'est à cet usage que nous croyons devoir nous conformer ». Les paroles que j'ai soulignées dans ce passage me semblent supposer nécessairement elles aussi une différence non seulement de degré, mais d'espèce entre état « ordinaire » et état mystique, et même une différence d'espèce fondée précisément sur le caractère mis en relief par le P. Richstaetter, la conscience du surnaturel. Toutefois le P. P. dit moins clairement s'il entend par là lui aussi une prise de conscience, non seulement des opérations de la grâce actuelle, mais aussi de l'état d'union avec Dieu que constitue la grâce habituelle sanctifiante.

Que les *Exercices* de S. Ignace ne soient pas uniquement bons à guider les premiers pas dans la vie spirituelle, mais aient pour but d'acheminer l'âme à la plus haute sainteté, et soient par conséquent capables de produire de grands fruits, même dans des âmes déjà très avancées, même dans des âmes déjà favorisées de grâces mystiques, les deux auteurs sont d'accord pour le penser.

Que ces *Exercices* constituent une excellente méthode pour aider l'âme à se mettre avec l'aide de la grâce dans cet état d'abnégation de soi, d'humble amour du mépris et de la souffrance, de recueillement et de docilité aux mouvements de la grâce, de générosité et de magna-

nimité au service de Notre-Seigneur, que Dieu a coutume de demander comme condition préalable, avant d'accorder librement à cette âme les grâces mystiques : même accord à l'enseigner.

Que ces *Exercices* enfin forment l'âme à une oraison simple, affective, point bavarde ni curieuse, ni sentimentale, mais profonde, pénétrante, et que par là ils l'acheminent naturellement vers la contemplation acquise, le P. R. (p. 31-32) le pense comme le P. P.

Mais le premier tient que les grâces mystiques (au sens défini plus haut), tout en étant un puissant moyen de sanctification, ne sont pas indispensables pour parvenir à la sainteté, même la plus haute, que par suite S. Ignace dans les *Exercices* peut bien nous inviter à cette sainteté et nous y acheminer sans nous parler de ces grâces, sans surtout nous les proposer comme *but* de nos efforts, quelque désirables du reste qu'elles soient en elles-mêmes.

Le P. P. au contraire estime que seules les grâces mystiques proprement dites peuvent mener l'âme à la haute sainteté et à la pleine fécondité de la vie apostolique (ch. 7); de fait, nombre de passages des *Exercices* n'ont leur véritable sens que si on les entend de ces grâces (ch. 3), et toute l'architecture si forte et si cohérente du livre tend à élever les âmes jusqu'à ce sommet qui en est bien le but dernier (c. 6).

Je ne discuterai pas ici les positions des deux auteurs relativement à la nécessité des grâces mystiques pour la haute sainteté, ayant déjà eu l'occasion d'indiquer ce qui me paraissait plus probable, à propos des Dons du Saint-Esprit, de la vie mystique et de la contemplation infuse (RAM, 1923, p. 336 ss; 1924, p. 20 ss.). Je reviendrai d'autant moins sur cette question, qu'elle ne me paraît pas avoir de lien nécessaire avec celle qui fait l'objet direct des deux livres, savoir la place de la mystique dans les *Exercices* de S. Ignace.

Je ne crois pas, en effet, que le point de départ du P. Peeters pour traiter cette dernière question, soit parfaitement exact : il intitule son premier chapitre : *les* Exercices, *école d'oraison*. Car on peut se demander si les *Exercices* sont d'abord et avant tout une *école d'oraison*. « Que l'oraison soit [pour S. Ignace] au premier plan de ses préoccupations », rien de plus manifeste, c'est vrai, et sans cela S. Ignace ne serait pas un maître authentique de la vie spirituelle. Mais que le but premier et immédiat des *Exercices* soit de former les âmes à l'oraison, même de les y former avec le dessein qu'en elles cette oraison devienne une source de vie apostolique, c'est une question toute différente. Autre chose sont les effets que les *Exercices* pourront produire produiront même ordinairement, que S. Ignace lui-même peut avoir eu en vue à titre secondaire, ou comme moyens d'atteindre le but essentiel, et autre chose est le but premier, en vue duquel est ordonné tout l'ensemble des *Exercices*.

Ce but précis, essentiel, immédiat n'est pas de convertir les âmes : par exception seulement les *Exercices* complets d'un mois seront donnés à des pécheurs ayant à revenir à Dieu. Faut-il dire que le but précis est de faire passer l'âme d'une vie chrétienne ordinaire et médiocre à une vie de ferveur généreuse? que par conséquent ils sont une *initiation*? « Les *Exercices* sont... essentiellement une *initiation*; ils se prolongent assez pour créer non seulement une impression fugitive, mais une *mise en marche durable*. Un de leurs éléments principaux est l'entraînement à la prière mentale, à l'oraison : mais cela aussi est une *initiation* ». C'est ainsi qu'est formulé le but des *Exercices* dans la remarquable *Chronique d'ascétique et de mystique* où l'Ami du Clergé (8 janvier 1925, p. 20) examine le livre du P. Peeters ; et c'est bien ainsi que l'entendent beaucoup, même parmi les plus familiers avec la pensée de S. Ignace.

Cependant je ne crois pas que cette formule réponde exactement à l'idée du Saint. Il a fait faire lui-même les *Exercices* à bien des gens qui n'avaient aucun besoin d'une *initiation*, qui étaient déjà très fervents et très familiers avec les choses de la vie intérieure... Le but essentiel et premier me paraît être plutôt celui qu'exprime le titre même du livre « : Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se déterminer par aucune affection qui soit désordonnée » (1).

Les *Exercices* sont donc avant tout une *méthode*, et une méthode destinée d'abord, non pas à convertir les âmes du péché à la grâce ou de la tiédeur à la ferveur, non pas à initier ces âmes aux principes et aux pratiques de la vie intérieure, mais à les mettre en état d'*ordonner leur vie*, c'est-à-dire de prendre les décisions nécessaires, de se tracer pour l'avenir un programme d'action, soit pour leur vie extérieure, soit pour leur vie spirituelle — et de faire cela sans se laisser influencer par aucun préjugé mondain ou humain, par aucune inclination tant soit peu déréglée, mais uniquement selon les lumières de la foi et les impulsions de la grâce. A parler en toute rigueur, les *Exercices* sont cela, ils le sont de la façon la plus large et la plus pleine, mais ils ne sont pas autre chose. Tout ce qu'ils contiennent, ils le contiennent d'abord en vue de ce but : ils pourront accidentellement, si besoin est, servir à convertir une âme, à ranimer sa ferveur. l'initier à la vie d'oraison... ; mais alors même que tous ces effets seraient déjà obtenus, qu'il s'agirait d'une âme déjà fervente, déjà très avancée dans les voies intérieures, ils conservent leur pleine valeur. Pour une telle âme certaines remarques, placées là par S. Ignace

(1) Ici, comme plus bas, je traduis directement sur le texte espagnol de l'édition critique de Madrid 1919.

en vue du cas où les *Exercices* sont donnés à des commençants, n'auront plus la même importance et pourront même être laissées de côté : l'armature de la méthode, les pièces maîtresses qui la constituent garderont toute leur raison d'être et toute leur efficacité.

Car ce but d'*ordonner sa vie* il faut bien le comprendre. Ordonner sa vie, ce n'est pas seulement faire choix d'un état, chercher et trouver une *vocation* ; ce n'est même pas seulement, au début ou à un renouvellement de la vie spirituelle, chercher et découvrir quelle physionomie particulière Dieu veut que nous donnions à cette vie (plus contemplative, plus pénitente, plus humble...) ; c'est encore, à toutes les étapes de cette vie, prendre pour sa direction les décisions que réclament soit les circonstances extérieures (emploi à accepter ou à quitter, œuvre à entreprendre, etc...), soit l'état de notre âme à ce moment donné, les progrès déjà réalisés, les demandes actuelles de la grâce, les arrêts et les reculs subis. *Ordonner sa vie*, à comprendre ainsi les choses, est une affaire aussi importante pour la vie spirituelle que le choix et la préparation d'un plan avant de se mettre à bâtir. Mais, que Dieu nous laisse chercher et trouver ce plan à la seule lumière de la raison et de la foi, ou qu'il nous le suggère lui-même par les motions senties de sa grâce, c'est toujours une chose difficile de connaître et d'embrasser cette volonté divine sur notre vie sans nous laisser illusionner par de fausses apparences de bien, sans nous laisser entraîner par les mauvaises inclinations de notre nature. Tout le but des *Exercices* est de préparer, avec l'aide de la grâce, le retraitant à se trouver, au moment de l'élection, en état de faire ces choix, de prendre ces décisions en pleine lumière surnaturelle, avec une entière générosité ; et tout ce qui suit est destiné à entretenir ces dispositions pendant le temps nécessaire pour compléter cette *ordination de la vie*, pour la confirmer et affermir l'âme dans les décisions prises. S. Ignace, comme le remarque fort bien le P. Peeters (p. 87), n'a nullement prétendu faire atteindre le sommet de la sainteté en trente jours ; j'ajouterai même qu'il avait trop d'expérience des âmes pour penser que les dispositions dans lesquelles la vie intense des *Exercices* ont mis et maintenu le retraitant pendant toute leur durée, pourront sans défaillance aucune persévérer telles quelles au sortir de la retraite. Plutôt, me semble-t-il, si on me permet de me servir d'une comparaison très imparfaite et très banale, mais qui peut s'autoriser de S. Paul, son idée est de réaliser un vrai *entraînement* intérieur en vue du moment capital où se jouera la partie décisive de l'élection : il veut que l'âme arrive à ce moment « en pleine forme », éclairée, fortifiée, placée surtout sous l'influence aussi complète que possible de la grâce ; et pour cela il la poussera à une vie intérieure qui lui donnera à ce moment toutes les garanties humainement possibles de se trouver totalement et uniquement fidèle à la voix de Dieu.

Après cela, ce sera « le long et pénible travail », pour réaliser « à longueur de vie, le programme de sainteté élaboré et décidé », autrement dit pour obtenir que deviennent plus stables, plus permanentes ces dispositions réalisées par les *Exercices* pour un moment capital. Mais la décision aura été prise, confirmée, et par là, en dépit des fluctuations de la vie intérieure qui suivront inévitablement, un résultat capital aura été obtenu.

Qu'on se le rappelle maintenant, les illusions sont possibles à tous les degrés de la vie spirituelle ; à mesure que l'âme avance (comme le note fort bien l'*Ami du Clergé*, p. 21) les lumières croissantes font saillir des défauts et des fautes inaperçus jusque là... défauts et fautes « qui tiennent d'autant plus à l'âme que leur culpabilité est plus minime et qu'ils se mêlent à des actes par ailleurs vertueux et méritoires » ; défauts et fautes qui sur ces sommets, seront cependant suffisants pour paralyser les desseins encore plus hauts de Dieu sur l'âme. C'est donc à toutes les étapes de la vie spirituelle qu'il faudra « se vaincre pour ordonner sa vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée ». Voilà la raison profonde pour laquelle des âmes, même favorisées déjà de grâces éminentes, pourront trouver dans les *Exercices* un secours non moins précieux que des débutants : elles aussi auront besoin de se mettre à certains moments encore plus pleinement sous l'action de la lumière et de la force surnaturelles, afin d'être capables de discerner sans erreur les voies ardues ouvertes par Dieu devant elles et de s'y élancer sans hésitation.

Et comme ce travail d'*ordonner sa vie*, comme l'*élection* pourra se faire de diverses manières, selon divers *temps*, pour employer le terme même de S. Ignace, les *Exercices* prépareront l'âme à l'effectuer de la manière que Dieu aura choisie : qu'il dirige l'âme par voie de révélation extraordinaire, par les motions intérieures qu'il lui fait éprouver ou par les simples lumières ordinaires de la foi et de la raison. Des révélations il ne sera guère fait qu'une simple mention, à raison de leur caractère extraordinaire ; mais il sera question beaucoup plus longuement des mouvements de la grâce en l'âme, des divers esprits et de leur discernement, toujours en vue du but essentiel. Les règles du discernement donneront donc les principes fondamentaux pour distinguer grâces divines et mouvements naturels ou diaboliques : ces principes vaudront, que les grâces reçues soient d'ordre strictement mystique ou qu'elles ne le soient pas ; le but poursuivi ne demandait nullement d'aller plus loin. Tout au plus pourra-t-on signaler que tel conseil, comme la règle 2 de la 2e Semaine, n'a guère son application que pour des grâces proprement mystiques. Une foule de remarques à travers tout le livre pourront s'appliquer admirablement à la conduite d'âmes favorisées de grâces mystiques, comme le montre le

P. Peeters au ch. 3 : mais elles auront aussi leur valeur pour des âmes non encore parvenues à cet état.

Que les grâces mystiques soient ou ne soient pas nécessaires à la haute sainteté, peu importe ici : dans la mesure où Dieu ne conduira pas ces âmes mystiques d'une façon pleinement passive, mais les laissera « s'aider elles-mêmes », selon le mot de S. Ignace, le cadre général, sinon les détails, des *Exercices* leur sera utile pour continuer ce travail, qui ne finit jamais, d'*ordonner leur vie* selon les desseins de Dieu sur elles. Assurément ce n'est pas elles que S. Ignace a surtout en vue; beaucoup des conseils qu'il donne visent des âmes bien moins avancées, et seront donc pour elles sans utilité directe. Mais les quelques grands pivots sur lesquels repose tout l'édifice, restent en fait des points décisifs pour toutes les âmes, à quelque degré qu'elles soient. Un seul exemple, la méditation de Deux étendards : n'est-il pas vrai que ce danger d'attachement aux richesses (non plus matérielles, mais spirituelles) avec comme suite le manque d'humilité, le *non sum sicut ceteri homines*, reste l'écueil dangereux pour les âmes les plus hautes, écueil dangereux en raison du naufrage complet qui reste toujours possible, mais aussi parce que c'est par là que des âmes montées très vite et très haut, seront arrêtées, enlisées, en attendant de redescendre plus ou moins lentement dans la médiocrité, par là surtout que l'illusion pénètrera en elles et les empêchera d'*ordonner leur vie* en pleine indépendance surnaturelle.

Si l'on s'étonne qu'un livre, une méthode composée en vue d'un but si particulier ait eu une influence si considérable, je remarquerai simplement deux choses : 1) par le seul fait que les *Exercices* veulent placer l'âme en pleine et intense vie spirituelle, en vue de l'élection, et qu'ils s'adressent à toutes les âmes généreuses, ils sont amenés à toucher presque tous les points un peu importants de cette vie spirituelle : à ceux qui ne savent pas encore faire oraison, ils donneront des méthodes pour les diriger dans cet exercice, moyen indispensable d'amener l'âme aux dispositions voulues,.. et ainsi de tout le reste; 2) le but particulier sur lequel les *Exercices* concentrent leurs efforts, est un point d'une importance capitale; et par là même, comme par tout le détail des préparations qu'il propose à l'âme, S. Ignace marque nettement ce qui me paraît être un des traits essentiels de sa spiritualité, savoir précisément la concentration de l'effort sur les quelques points stratégiques qui, dans la vie spirituelle, commandent en pratique tout le reste, dont la possession ou la perte décideront en fait de la sainteté ou de la médiocrité de l'âme (1).

(1) Voilà pourquoi il est légitime, malgré le but très précis et très particulier des *Exercices*, de parler d'une « spiritualité des *Exercices* ».

Qu'il regardât ou non, les grâces de contemplation infuse qu'il avait lui-même reçues, comme nécessaires à la sainteté, S. Ignace n'avait pas à en parler directement dans la méthode qu'il traçait, pas plus qu'il n'avait à parler et n'a parlé, en effet, de l'exercice de la charité apostolique : il n'avait pas à tracer un programme de vie spirituelle, mais à mettre en état de le tracer sous la conduite de la grâce, et il l'a fait de manière assez large, assez souple, assez haute pour que tous puissent en faire leur profit, à quelque niveau qu'ils se trouvent. L'adaptation à chacun sera affaire de celui qui *donne* les *Exercices* ; on s'explique par là l'importance que S. Ignace attache au choix de ce directeur, les mentions continuelles de son rôle d'adaptation au cours du livre, la tâche qui lui est confiée de suivre pas à pas les dispositions du retraitant pour voir ce dont il a besoin pour arriver au but, c'est-à-dire à se trouver dans les dispositions nécessaires pour une bonne élection.

Par là aussi s'explique pourquoi S. Ignace envisage uniquement dans son livre le cas d'une retraite individuelle ; pourquoi il réservait ses *Exercices* aux âmes dont il peut attendre beaucoup pour le service de Dieu : pour les autres âmes cette question d'*ordonner sa vie*, de se faire un plan de sanctification et de l'embrasser généreusement n'a pas la même importance ; elles seront en fait surtout *conduites* par les circonstances et par les directions de leurs supérieurs, elles n'auront pas à prendre elles-mêmes les mêmes initiatives : les *Exercices* regardent les *maiores* au sens que donnaient à ce mot S. Thomas et les théologiens du Moyen âge ; les *minores* (souvent plus saints qu'eux) suivront les *maiores*. Evidemment, on pourra tirer du livre des réductions et des adaptations pour des âmes hors d'état de profiter de la méthode pleine et entière telle qu'elle est proposée : S. Ignace prévoyait lui-même le cas explicitement ; tout comme on pourra adapter aux retraites périodiques, annuelles, une forme abrégée des *Exercices*, en vue précisément d'aider l'âme, à *ordonner sa vie* pour l'année qui vient, à adapter aux circonstances nouvelles l'ordination faite dans une retraite de trente jours selon le plan complet de ces *Exercices*. Le but immédiat et essentiel de ceux-ci reste bien net,

tout comme il est très légitime de parler d'une « spiritualité de S. Benoît », bien que nous n'ayons du S. Patriarche que les chapitres si concrets, et en général si particuliers de sa Règle : dans un cas comme dans l'autre les deux saints sont amenés à toucher en passant une foule de points importants de la vie spirituelle ; et par dessus tout leur manière de le faire définit pour chacun d'eux un esprit, une attitude d'âme vis-à-vis de la sainteté, qui est la caractéristique propre de leur spiritualité. Voir sur la *Spiritualité des Exercices* l'article publié ici même par F. Cavallera (1922, p. 357-381).

quelles que soient les autres fins auxquelles ils peuvent être utilement adaptés ou pour lesquelles ils peuvent fournir des indications et des secours fort utiles.

On excusera cette longue digression : seule une vue nette de ce but des *Exercices* explique pleinement et fait exactement saisir leur manière d'être vis-à-vis des grâces mystiques. Le P. Peeters montre donc fort bien qu'il n'y a dans ce livre aucun *antimysticisme*, pas même de l'*amysticisme* : la place si considérable, et trop souvent oubliée, qui y est faite aux motions de la grâce, la primauté sans cesse réservée à l'action de Dieu dans l'âme, montrent que la vie mystique n'y est ni écartée ni ignorée ; l'attachement gardé par les plus mystiques entre les fils de S. Ignace pour le livre de leur père est souligné à juste titre par le P. P. pour confirmer cette vérité. Mais je crois que faire de la contemplation infuse le *but* propre des *Exercices*, est dépasser ce qu'établissent solidement les faits apportés. Si l'on estime que cette contemplation infuse est un élément ou une condition nécessaire de la sainteté, on pourra conclure que, S. Ignace proposant ses *Exercices* pour ordonner la vie en vue de cette sainteté, il achemine par là même les âmes vers la contemplation infuse; mais il ne s'en suivra pas que celle-ci soit le but propre et immédiat des *Exercices*.

Si par suite la thèse qui domine le livre du P. Peeters me paraît demander une mise au point, il n'en reste pas moins que le livre lui-même sera profondément utile et bienfaisant par le profond esprit intérieur que respirent toutes ses pages, par la lumière en laquelle il met si bien le rôle de la vie d'oraison, et de haute oraison, dans toute vie apostolique vraiment féconde.

Rome Joseph de Guibert, SJ.

CHRONIQUE

Spiritualité bénédictine.

— Les bénédictins de Farnborough viennent de publier à l'*Art Catholique* (6, place Saint-Sulpice, Paris, 16°, 222 p., 8 fr. 50), *La Règle de Saint Benoît, nouvelle traduction littérale*. Les traducteurs n'ont pas hésité « à sacrifier l'élégance à l'exactitude » et à « maintenir le plus possible en français l'ordre de la phrase latine. Ce littéralisme a paru indispensable pour donner une idée juste de l'esprit de S. Benoît ». On appréciera aussi la table analytique, très étendue, qui sera d'un précieux secours pour l'étude de l'ascétisme bénédictin. Les textes scripturaires que cite S. Benoît ou dont il s'inspire ont été également relevés avec soin. Il est superflu de signaler que la présentation répond au contenu : on sait les traditions de bon goût et de sobre élégance dont se réclame l'éditeur. F. C.

— Peu à peu les traités groupés indûment sous le nom des maîtres de la spiritualité médiévale sortent les uns après les autres du brouillard de l'anonymat. Celui à qui aujourd'hui Dom A. Wilmart restitue son état civil devient particulièrement important en raison de sa date et de son origine (*Jean l'homme de Dieu, auteur d'un traité attribué à S. Bernard*; Revue Mabillon, 1925, p. 5.29). Il s'agit du traité *de ordine vitae et morum institutione* contenu dans l'appendice de S. Bernard (P. L. 184, 561-584). Grâce surtout à l'identification du début de ce traité avec un fragment copié par Martène sur un manuscrit de Talloires (*Thesaurus*, I, 163 et dans Migne P. L. 147, 477-480), Dom Wilmart établit que l'auteur de ce traité est Jean, l'Homme de Dieu, disciple du Bx Guillaume de Volpiano († 1031), religieux lui-même et ensuite premier abbé de S. Bénigne de Fruttuaria près d'Ivrée, durant la première moitié du onzième siècle. Le Bx Guillaume, régénérateur de la vie clunisienne à S. Bénigne de Dijon, à la Trinité de Fécamps, au Mont-Saint-Michel... avait fondé Fruttuaria sur son propre domaine paternel et Jean son disciple en fut constitué le premier abbé avant 1026. Le *De ordine vitae* pour lequel Dom W. signale trente manuscrits (l'un d'eux, *Avranches 58*, remonte au onzième siècle), fut attribué à S. Bernard dès la seconde moitié du douzième siècle ; mais il n'est certainement

pas de lui, on l'a reconnu depuis longtemps, et provient, les arguments de D. W. ne me semblent laisser aucun doute à ce sujet, de la réforme clunisienne du début du onzième siècle. C'est là ce qui lui donne une singulière importance, vu la pauvreté où nous sommes en fait de *traités* spirituels provenant de Cluny. Celui-ci, divisé par les éditeurs modernes en 12 chapitres mais se divisant plutôt lui-même en quatre parties, est un traité moral adressé à de jeunes religieux : « Son analyse soit des vertus, soit des vices — c'est tout le développement — révèle un ascète expérimenté et réfléchi, qui sait voir clair et pense finement... Nous y reconnaissons une théorie sévère de la vie religieuse. Ce contemplatif voué principalement à la prière du chœur, qui atteint alors son apogée, parle fort peu de la psalmodie, encore bien moins des secrets ou des délices de l'amour divin. Il lui suffit de proposer une stricte pratique des vertus, selon la règle de S. Benoît. En cela consiste la « disciplina bonae vitae », la « via regalis, praecedentium patrum trita pedibus » (c. 8, n. 25, c. 576). C'est dire tout l'intérêt que prend cet opuscule du fait de son identification si heureusement réalisée par Dom Wilmart. J. de G.

— La collection Pax a publié, sous le n° XIX, un volume fort important pour l'histoire de la mystique et aussi pour celle de la dévotion au Cœur de Jésus, avant Ste Marguerite-Marie : *La mère Jeanne Deleloë. Vie, correspondance et communications spirituelles* (12°, XLIII-339 p., Abbaye de Maredsous ; Desclée et Lethielleux, 10 fr.) L'avant-propos, signé D. B. Sodar, O. S. B., dégage les traits généraux de cette figure et donne quelques renseignements sur l'origine et l'état des documents qui servent à la faire revivre. L'ouvrage lui-même comprend d'abord l'*Autobiographie* (1604-1645), entremêlée, de loin en loin, de paragraphes empruntés à un essai de biographie datant du XVII° siècle et qui est resté inachevé. C'est un précieux document sur les faveurs extraordinaires dont la Mère Deleloë fut l'objet, mais aussi sur les épreuves douloureuses et les tentations pénibles qui l'assaillirent de longues années. Les directeurs spirituels le liront avec fruit et s'y confirmeront, par des exemples typiques, dans la nécessité de la prudence avec laquelle ils doivent procéder, et de la délicatesse à l'égard des âmes que Dieu mène par des voies particulières. Viennent ensuite les lettres échangées entre la Mère Deleloë et Dom Gouffart, son dernier directeur, en 1645-1646, et où d'une façon assez pittoresque se mêlent les détails d'ordre domestique et administratif aux confidences sur les états d'âme les plus surnaturels (p. 81-196). Une troisième partie, sous le titre *Communications, 1645-1648* (p. 197-267), comprend soixante-treize fragments de la Mère Deleloë et relate les grâces insignes qu'elle reçoit de Dieu. Le Cœur de Jésus y est mentionné très fréquemment et en des termes qui évoquent souvent le souvenir de Ste Marguerite-Marie. On trouvera à la table un index

détaillé de ces pages et aussi un tableau comparatif entre les Litanies du Sacré-Cœur et ces Communications qui permettra d'en utiliser au mieux le contenu. Une quatrième partie complète les précédentes : *Le Portrait moral de la M. Jeanne. Sa dernière maladie et sa mort (13 avril 1660), par une de ses filles* (p. 269-293). En appendice, divers documents, en particulier sur les grâces obtenues par l'intercession de la Mère Deleloë.

— Au nombre de ces documents se trouve une lettre inédite de Dom Anselme Vast à Dom Martène, l'érudit bien connu, et le biographe de Dom Claude Martin. Il en résulte que Dom Martène avait songé à éditer l'autobiographie de la Mère Deleloë et à la compléter. Il ne semble pas qu'il ait mis à exécution ce dessein, comme il s'est acquitté d'une autre tâche plus considérable et que Dom Heurtebize, dans les *Archives de la France monastique* (vol. XXVI, Abbaye de Ligugé et Paris, Picard, 8°, XXIV-128 p., 20 fr.), commence de faire connaître. Il avait composé sous le titre *De la vie des Justes de la Congrégation de Saint Maur*, une série de notices sur ses confrères : « Je parlerai seulement de ceux qui sont venus à ma cognoissance et je n'en rapporterai que ce que j'ai vu moi-même et que j'ai appris par des personnes dignes de foi. Je m'étendrai plus au long sur quelques-uns, je ne dirai des autres que fort peu de choses ». Ce volume contient quarante notices, sur les deux cent-soixante-huit qui forment l'œuvre entière. Elles sont éditées avec beaucoup de soin par Dom Heurtebize à qui Dom Guilloreau qui avait entrepris cette tâche avait demandé de continuer son œuvre. Des annotations nombreuses complètent le récit. En dehors même de la famille bénédictine on y trouvera ample matière à édification et de précieux détails sur la vie spirituelle des mauristes. L'introduction contient sur ce sujet une judicieuse mise au point, en même temps que d'utiles, quoique brèves, indications sur l'ouvrage de Dom Martène, la manière dont il l'a composé, les collaborations auxquelles il a eu recours. Elles sont précédées d'une notice sur l'auteur lui-même et ses divers travaux. On aura ainsi une vue plus juste de l'état réel de la Congrégation et de sa ferveur, à une période où malheureusement la querelle janséniste — soigneusement passée sous silence dans ces notices — commençait à y provoquer des troubles et des divisions. F. C.

Spiritualité dominicaine.

— L'*Art Catholique* a récemment publié deux aimables volumes se rapportant à la Spiritualité dominicaine du quatorzième siècle. Le premier est intitulé *Retraite mystique tirée des œuvres du Bienheureux Henri Suso* par Renée Zeller (1925, 16°, de 151 pages, 6 fr.). Un long commerce avec les écrits du Bienheureux a permis à l'auteur de

choisir, en particulier dans l'*Horologium Sapientiae*, encore inédit en français, une série de passages qu'elle a coordonnés, en vue d'une retraite de dix jours. Ces courtes lectures aideront l'âme à se déprendre des choses crées pour se laisser conduire par la divine sagesse au Christ et à Dieu, en particulier par la considération affective des douleurs du Christ. — L'autre volume est de caractère tout différent : *Les Fioretti de Sainte Catherine de Sienne, recueillis par le R. P.* Taurisano, O. P., *traduction de Madeleine* Havard de la Montagne (1924, 16° de 182 p.) groupent « les épisodes les plus gracieux et les plus émouvants de l'histoire de la sainte » en les empruntant à ses lettres ou aux écrits de ses disciples : légende majeure de son confesseur le Bx Raymond de Capoue, légende mineure de Caffarini, mémoires de Cristofano, déposition de Simon de Cortone. Une dernière partie contient le *Dialogue de la perfection* et la *dernière prière* de Ste Catherine (29 janvier 1380).

— Saint Vincent Ferrier, en même temps qu'un grand thaumaturge et un missionnaire infatigable, fut un auteur ascétique dont le traité sur la vie spirituelle est à bon droit classique. Deux écrivains, en France et en Allemagne se sont récemment occupés de lui. M. Gorce s'est moins proposé d'écrire un livre d'érudition que de faire revivre, comme dans une fresque aux couleurs vives, les principaux aspects de la carrière du saint. (*Saint Vincent Ferrier, 1350-1419*, Paris, Plon, 8° VI-303). On aurait voulu, ne serait ce que pour calmer certaines appréhensions que suscite la lecture, que quelques pages au moins de l'introduction résument ce que l'auteur a dû exposer dans un autre travail dont nous ne connaissons que le titre : *Les Bases de l'étude historique de saint Vincent Ferrier*, et donnent quelques renseignements sur la méthode suivie. Dans son enthousiasme pour son héros, l'auteur ne s'est pas assez gardé d'exagérations manifestes qui nuisent à l'effet d'ensemble : à vouloir trop systématiquement réagir contre une opinion reçue sans apporter de preuves suffisantes, on risque de provoquer un scepticisme à son tour excessif. Les quelques pages qui nous intéressent directement et qui sont consacrées au *Traité de la Vie spirituelle* n'en sont point exemptes dans le jugement porté sur l'intellectualisme du saint.

Le côté technique et les discussions d'authenticité, délibérement écartés dans le volume de M. Gorce, prennent au contraire la première place dans le livre du P. Sigismond Brettle. O. M. (*San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass*, Munster, Aschendorff, 1924, 8° XIV-214 p., *Vorreformationsgeschichtliche Forschungen*, Bd. (X). Le 12e et le 13e chapitre ont directement pour objet les écrits spirituels du saint. Le premier, s'occupe du *Tractatus de vita spirituali*, le second du *Tractatus de vita Christi*. Dans l'un et dans l'autre après avoir étudié la question d'authenticité et fait connaître les manuscrits

et les éditions puis décrit leur contenu, le P. Brettle discute la question des rapports entre les *Exercices spirituels* de S. Ignace et ces traités, sujet qui jusqu'ici n'avait pas encore été abordé. Après des considérations générales qui m'ont paru sages, le P. Brettle met en regard les règles de tempérance formulées par S. Ignace et les passages de S. Vincent concernant la manière de se conduire à table. Il y a plus d'un point de ressemblance (sur l'usage du pain, de la boisson, etc.), et ça et là des dissemblances qui montrent que, même s'il y avait emprunt direct, S. Ignace aurait gardé son indépendance dans l'utilisation du traité : ainsi, au sujet du Christ présent, S. Vincent invite à se le figurer servant lui-même à table et à être plein de respect pour lui; S. Ignace, à voir comment il mange, se tient, parle, etc., et à l'imiter. Tout en reconnaissant qu'il n'y a nulle part emprunt littéral, le P. Brettle conclut que S. Vincent, sur ce sujet, a dû directement ou indirectement servir de modèle à S. Ignace. Je crois qu'en effet il faut admettre une influence réelle et par suite ajouter le traité aux sources des Exercices déjà indiquées.— Quant au traité que pour faire court, le P. B. appelle *De Vita Christi* et qui est intitulé : *Contemplacio molt devota qui compren tota la vida de Jesu Crist Salvador Nostre ab les proprietats de la misa*, il reproduit un texte rédigé d'après quatre sermons de S. Vincent, que l'on possède en latin. La contemplació fut publiée à Valence dès le 15 juillet 1518. Rien ne s'oppose dès lors à ce que S. Ignace ait pu la connaître, notamment chez les dominicains de Manrèse où il fréquentait en 1522. Le P. Brettle l'identifierait volontiers à la *Vita Christi*, dont il est parlé à propos de ces années de conversion, plutôt que l'ouvrage beaucoup plus volumineux de Ludolphe le Chartreux. C'est qu'en effet l'opuscule de S. Vincent consiste dans une énumération de trente (ailleurs cinquante) particularités de la vie du Christ qui, par leur ordre et par leur contenu, rappellent souvent de très près les *mysteria vitae Christi*, proposés par S. Ignace comme points de méditation. Ignace a complètement négligé les considérations symboliques tirées de la messe qui sont la substance du volume de S. Vincent. Le parallélisme n'est brisé que pour la vie publique indiquée seulement par la *Vida*. Il reprend pour la passion et la vie glorieuse, sauf pour les apparitions où S. Ignace est plus détaillé, alors que S. Vincent l'était davantage pour le crucifiement. Dans les deux il faut spécialement noter l'apparition à la Vierge, après la résurrection, présentée en des termes dont le sens général est le même. La question, comme le remarque le P. Brettle, mérite d'être examinée de plus près. Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître avec lui que l'on a signalé bien des rapprochements à propos d'autres sources, qui sont loin de se présenter dans des conditions aussi favorables. Bien que très différent de but et de contenu, le livret de la *Contemplacio* a fort bien pu aider S. Ignace à dégager

des Evangiles le contenu de la vie du Sauveur et à dresser les points de méditation où il en a ramassé les principales circonstances selon l'ordre chronologique. Cela n'exclut évidemment pas une influence possible de Ludolphe et d'autres auteurs, — certains traits signalés par S. Ignace ne se retrouvent pas dans Vincent, — mais cela suggère de nouveaux rapprochements et pose un problème vraiment intéressant. F. C.

Spiritualité franciscaine.

— La *Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi*, publiée par les Pères franciscains de Quaracchi, compte depuis quelques semaines un 6e volume : *Tractatus de Pace auctore* Fr. Gilberto de Tornaco, edidit P. Ephrem Longpré, O. F. M. (Quaracchi, 1925, 16°, XLIV-190 p.). Composé au moment où n'était pas encore terminé le conflit entre les Cisterciens et les Franciscains, l'opuscule est dédié par l'auteur à Marie de Dampierre, cistercienne de Flines, fille de la comtesse de Flandres. Jusqu'ici on ne le connaissait que par une édition assez défectueuse, reproduite au t. XXV, p. 378-401, de la *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, de Lyon (1677). Le P. E. Longpré, connu en particulier pour ses belles études sur S. Bonaventure et sur Duns Scot, et qui vient de publier l'édition critique de la première partie de la *Somme* d'Alexandre de Halès, donne un texte amélioré d'après les deux seuls manuscrits découverts, l'un, excellent, du XIIIe siècle (B. N. fonds latin 8566), l'autre du XIVe (Arras 671). Ce petit traité spirituel étudie successivement la paix divine à l'intérieur de la Trinité, la paix angélique : à ce propos tout un petit traité des Anges, la paix du monde et enfin la paix humaine (ch. 15-29). De celle-ci on explique d'abord où on ne saurait la rencontrer : discordes, richesses, délices, honneurs, amitiés terrestres. Elle réside dans le secret du cœur et l'on précise comment on peut l'entretenir, l'accroître, la mener à sa perfection par la contemplation divine, source inépuisable de jouissances. Dans ces dernières pages l'auteur se fait l'écho de Richard de Saint-Victor auquel il renvoie expressément et, comme l'école franciscaine de ce temps, s'inspire de la théorie augustinienne de l'illumination qui imprime un cachet tout mystique à la doctrine générale de la connaissance. Une introduction d'une netteté parfaite expose d'abord ce que l'on sait de l'auteur, maître en théologie à Paris vers le milieu du XIIIe siècle, puis franciscain, continuant d'ailleurs son enseignement, parallèlement à ses prédications, jusqu'en 1284, année de sa mort. Vient ensuite la liste de ses ouvrages, au nombre desquels la *Pharetra*, souvent attribuée à S. Bonaventure. Les traités ascétiques proprement dits, comprennent outre le *De Pace*, une lettre à la Bse Isabelle, sœur de S. Louis et fondatrice de l'abbaye de Long-

champs, sur les dix degrés par lesquels on parvient au mépris du monde, un opuscule *De morte non timenda*, un autre *De septem verbis Domini in cruce*, les trois encore inédits et un traité considérable *De nomine Iesu*, publié à tort parmi les opuscules de S. Bonaventure, et qui est, selon le P. Longpré, « copiosissimus et pulcherrimus tractatus de SS. Nomine qui saeculo XIII scriptus fuit ». On se réjouira d'apprendre qu'une édition critique sera bientôt publiée.

— Le P. Michel-Ange Sarraute, OMC, qui édite par tranches dans la revue *Orient*, la traduction du *Troisième abécédaire* de François d'Ossuna, l'une des sources de Sainte Thérèse, vient de donner à part le « *Traité des mystères du très glorieux Saint Joseph*, publié en 1535 par le frère Bernardin de Laredo, franciscain, à la suite de l'*Ascension du Mont Sion*, un des livres les plus lus de la grande sainte. Traduction, notes et introduction. Toulouse, Bureaux d'*Orient*, 11, Côte-Pavée, 12°, XXVI-134, traité appelé par l'auteur lui-même plus brièvement *La Joséphine* ». C'est en effet une Somme de ce que l'on peut dire de S. Joseph. Le P. Michel-Ange remarque avec raison, dans son Introduction, que l'ouvrage ayant toujours été publié à la suite de l'*Ascension*, il y a toute chance pour que ce soit dans sa lecture répétée que Sainte Thérèse ait alimenté et développé sinon puisé son ardente dévotion pour le Saint Patriarche. Il présente donc de ce chef un intérêt particulier. Les abondantes notes où l'érudition si étendue du P. Michel-Ange s'est donnée libre carrière ajoutent notablement à la valeur de cette traduction et fournissent d'excellents éléments pour l'étude détaillée de la dévotion à S. Joseph et des opinions théologiques ou historiques formulées à son sujet. Il ne sera pas inutile de rappeler, d'après une note citée par le P. M.-A., que Bernardin de Laredo, né à Séville en 1482, « après avoir étudié la médecine et conquis le titre de docteur à l'Université de cette ville, suivit avec beaucoup de succès les cours de sainte théologie, reçut l'habit de frère lai au couvent de S.-François-du-Mont, à quatre lieues de Séville, l'an 1510 et mourut là même en 1540, âgé de cinquante-huit ans. Il a écrit divers livres de médecine et de chirurgie et plusieurs traités spirituels ; un certain nombre sont anonymes, dans les premières éditions du moins ». F. C.

— Dans le dernier numéro de l'excellente revue Franciscana (dont nous ne saurions trop regretter la disparition, temporaire espérons-le), le R. P. Hildebrand, OMC, consacre un court mais substantiel article à *un mouvement Pseudo-Mystique chez les premiers Capucins Belges* (1924, p. 257-263). D'une ordonnance écrite par un supérieur majeur avant août 1595 (*de observantiis circa vitam spiritualem et libris prohibitis*), il ressort qu'il y avait parmi les religieux de la jeune province un mouvement que le P. Hildebrand caractérise comme « une espèce de quiétisme », cherchant « à s'absorber toute la journée dans la con-

templation divine (infatigabile studium continuae introversionis) », à se dépouiller de toute volonté (non habere voluntatem ad voluntatem Dei faciendam); d'où dégoût des pratiques extérieures, des prières vocales, même liturgiques, du travail manuel, et en même temps le goût du prosélytisme spirituel, par entretiens, lettres, petits traités... Sur les causes de ce mouvement le P. H. « croit devoir répondre qu'il était arrivé ce qui arrive à bien d'autres jeunes gens, à l'imagination vive, qui, sans préparation suffisante, se lancent dans la lecture des grands mystiques. Perdus dans un terrain entièrement inconnu, ils ne retrouvent plus le grand chemin que les autres suivent sans difficulté; ils s'égarent dans les sentiers latéraux, qui ne leur sont pas destinés ». Une série de mesures furent prises par les Supérieurs de l'Ordre, en particulier par le général Jérôme de Sorbo en 1598, pour enrayer ce mouvement. Parmi elles il faut signaler la défense de lire sans permission du supérieur majeur les écrits d'Harphius, Taulère, Ruysbroeck, Suso et la *Theologia germanica* « qui licet sint valde pii in se et catholici et perfectum modum perveniendi ad unionem veram cum Deo doceant, nihilominus cum in illis sint multa difficilia et subtilia intellectu, quae per omnia non omnibus, maxime idiotis et simplicibus, conveniant, et quae vix sine declaratione etiam a sapientibus et expertis, possunt intelligi... igitur... visum est, etc. ». En regard est proposé une liste d'auteurs plus faciles : Grenade, le *Stimulus Amoris*, Lansperge, Bellintani, G. Loarte, Blosius. Le P. H. rapproche justement cette interdiction de celle que portèrent quelque temps auparavant les supérieurs des Jésuites. Ces divers mouvements mériteraient d'être étudiés de près. La préhistoire de la crise quiétiste qui éclata à la fin du dix-septième siècle a été surtout faite jusqu'ici avec les documents des procès inquisitoriaux relatifs aux *Alumbrados*, aux Pélagins et autres. Mais, bien distinct de ces mouvements aboutissant aux pires désordres, il y a eu d'autres tendances exagérées, dans des milieux très fervents, comme celle que signale le P. Hildebrand, lesquelles pour avoir été arrêtées à temps, n'ont pas empêché l'incomparable floraison de vie spirituelle et mystique du dix-septième siècle, chez les Capucins en particulier. Il serait très intéressant de pouvoir suivre ces divers mouvements : leur histoire aiderait à comprendre pourquoi la crise de la fin du siècle fut, au contraire si violente et amena une si forte et si durable réaction. J. de G.

Spiritualité ignatienne.

— Sous ce titre, *Le récit du Pèlerin, Autobiographie de S. Ignace de Loyola*, le P. E. Thibaut, donne, dans la Section ascétique et mystique du *Museum Lessianum* (n° 15, Bruges, Beyaert, 12°, XV-182 p.,

4 fr.), une seconde édition du *Récit* qui aura plus de succès encore que la première. Elle se présente en effet dans des conditions toutes nouvelles. Le texte est sans cesse éclairé par des notes historiques qui en rendent la lecture à la fois plus aisée et plus instructive ; une chronologie et une table des noms cités complètent la publication, en même temps qu'un index analytique détaillé. Rien ne manque maintenant pour tirer parti au mieux de ce précieux opuscule où Saint Ignace a livré le secret de ses expériences intimes et où tant de lumière est répandue sur les origines des Exercices et de la Compagnie de Jésus. Je souhaiterais cependant qu'une nouvelle édition y ajoute le complément, presque indispensable, que forment les pages du *Journal des 40 jours*, auquel il est fait allusion dans la note finale.

— La même collection publie du même auteur une *Analyse des Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola*. Traduit de l'espagnol du P. Nonell (même section, n° 17, 12°, 346 p., 9 fr.). L'ouvrage forme un utile complément au volume du P. Brou, sur les *Exercices Spirituels*. Il servira avant tout au directeur des retraites, mais il pourra éclairer aussi le retraitant, qui s'intéresse à l'étude même du livre des *Exercices*. Une première partie expose les différentes méthodes de prière proposées par les *Exercices*, une seconde le rapport des *Exercices* avec les trois voies spirituelles ; la dernière suit l'ordre des *Exercices* pour montrer comment y est assuré le fruit cherché et met en relief le but de chaque pratique et la manière dont elle doit être comprise. C'est dire toute l'utilité de l'ouvrage. Je ne vois pas pourquo le traducteur n'a fait aucune allusion à l'édition qu'il avait déjà donnée de ce travail, à peine deux ans auparavant, dans la *Collection de la Bibliothèque des Exercices de S. Ignace* (n° 73-76, 1922) et encore moins pourquoi ni dans l'une ni dans l'autre, on ne donne d'indication sur l'ouvrage original du P. Nonell. Il aurait fallu au moins en faire connaître le titre.

— Cette *Collection de la Bibliothèque des Exercices* (Paris, Editions *Spes*) a publié en 1924 trois fascicules dus au P. H. Watrigant et émanés de la même inspiration. *L'adaptation des Exercices Spirituels de S. Ignace* (n° 85, 39 p.) pose les principes généraux. Le vénéré Père y insiste sur la nécessité de réagir contre ce qu'il appelle le *libéralisme spirituel*, de ne pas dissocier la contemplation et l'action, donnant tout à l'une ou à l'autre, mais conformément à l'esprit des Exercices, de faire à chacune sa part légitime. Il met particulièrement en relief la place que le devoir d'état doit tenir dans les préoccupations du directeur de la retraite et par suite l'obligation d'adapter les *Exercices* aux diverses classes sociales pour aboutir à des résultats vraiment pratiques. L'application de ces idées est faite dans les deux fascicules suivants : *Les Exercices Spirituels pour le Clergé. Utilité et adaptation*, n° 88, 41 p.) et *Les Exercices Spirituels pour les hommes*

d'affaires. Utilité et adaptation (n° 89, 98 p.). Le P. Watrigant y cède souvent la parole à des autorités derrière lesquelles il a tenu à s'effacer. Le 1er fascicule donne ainsi la *Lettre du P. Le Valois à un prêtre sur la nécessité de faire la retraite*, une consultation du P. A. Flamérion sur l'adaptation des Exercices aux prêtres, et une lettre du Cardinal Mercier pour recommander aux fidèles la prière pour les prêtres en retraite. Dans le second, Bossuet, Bourdaloue, le P. Le Valois, le P. Alet, S. François de Sales, le P. Grou, le P. Hayneufve viennent, à l'appel du P. Watrigant, expliquer l'utilité de la retraite ou présenter avec quelques examens et méditations les modèles et les auxiliaires qui aideront les hommes d'affaires à mieux profiter, pour le bien de leur âme, des *Exercices*.

— C'est l'esprit des Exercices sinon leur lettre dont s'inspire le Bx Bellarmin dans la *Montée de l'âme vers Dieu par l'échelle des créatures*, que le *Museum Lessianum* (Section ascétique et mystique, n° 16, 12°, 421 p., 7 fr , chez Beyaert à Bruges, Giraudon à Paris) vient de publier, traduite et annotée par le P. J.-B. Herman, S. J. On a parlé ici assez en détail des *Opuscules* spirituels de Bellarmin (RAM, IV, 1923, p. 243-256) et notamment de ce traité pour qu'il soit nécessaire de le présenter plus au long. Une introduction développée, au début de cette traduction, offrira d'ailleurs d'utiles indications sur l'auteur, sa spiritualité et l'opuscule lui même. Qu'il suffise de le rappeler ici : quiconque désire faire des lectures à la fois instructives et édifiantes, s'adressant aussi bien à l'intelligence pour l'éclairer qu'à la volonté pour l'émouvoir, y trouvera un aliment solide et apprendra sans peine, à l'école du saint et savant théologien comment les créatures visibles doivent le conduire jusqu'à la contemplation de leur auteur et de ses divins attributs, dont elles présentent une image à la fois si manifeste et si insuffisante.

— La nouvelle édition de l'opuscule du P. Brou (*La Compagnie de Jésus, seconde édition*, Paris, Bloud, 1924, 123 p., 4 fr.), aidera ceux qui veulent rapidement se renseigner sur le véritable esprit de la Compagnie de Jésus, sa vie intérieure et son organisation. On y lira en appendice quelques pages, publiées dans la *Revue des Jeunes*, en 1917, sous ce titre, *La Compagnie de Jésus, sa place dans l'évolution de la vie religieuse*, où sont condensées des idées justes, toujours utiles à rappeler, puisque, trop souvent, même des auteurs catholiques de bonne volonté s'expriment d'une façon si inexacte, sur le compte de la spiritualité ignatienne et de la vie religieuse, telle qu'elle est pratiquée dans la Compagnie de Jésus.

Un chapitre de la 3e partie, *La réalité, les hommes*, n'est qu'une très courte esquisse. On la trouvera partiellement développée dans diverses biographies parues récemment, telles que la Vie de *S. Pierre Claver*, par C. Ledos et celle du *Bx Canisius*, par l'abbé Cristiani

l'une et l'autre dans la collection *Les Saints* (Paris, Gabalda). En Allemagne, le P. Kempf a commencé, à la librairie Herder, la publication intitulée *Jesuiten Lebensbilder grosser Gottesstreiter*, où ont paru notamment : *Der heilige Iohannes Franziskus Regis*, par le P. S. Nachbaur et *Pater Philipp Jeningen, ein Volksmissionar und Mystiker der 17 Iahrhunderts*, par le P. A. Höss (2 vol. de VI-184 et XXIV-363 pages). Des notices moins développées, mais fort utiles ont été groupées par le même P. Kempf sous ce titre, *Die Heiligkeit der Gesellschaft Iesu*, sur les divers saints, bienheureux et pieux serviteurs de Dieu, appartenant à la Compagnie de Jésus, dont la cause a été introduite, en vue de la béatification. Le premier volume s'occupe de l'Europe et distribue les notices selon les Assistances, le second, plus considérable et où abondent les illustrations, concerne les Missions. F. C.

Revues.

Une revue nouvelle sur les Exercices spirituels paraît à Bilbao depuis janvier dernier, *Manresa, revista trimestrial de Ejercicios* (Administration, El Mensajero del Corazón de Jésús, Apartado 73). Rédigée par les Pères de la Compagnie de Jésus de la santa Cueva de Manresa, fruit de la *Semana Ignaciana* de 1923 et du *Congrès des Exercices* de 1924, elle se propose de répandre, surtout dans les pays de langue espagnole, la véritable interprétation des Exercices en eux-mêmes et dans leur multiples adaptations et de travailler à la solution des difficultés que présente en pratique l'œuvre des retraites selon les Exercices. On trouvera à la Bibliographie l'indication des articles intéressant plus particulièrement la théologie ascétique et mystique. Avec une chronique sur l'état actuel de l'œuvre des retraites dans les pays étrangers et divers autres renseignements et notes, le premier numéro (janvier 1925) contient trois études plus importantes : du P. I. Casanovas, *Transformación espiritual de S. Ignacio por los Ejercicios* (p. 5-17) ; du P. A. Codina sur la *Flexibilidad de los Ejercicios* (p. 18-24), et du P. J. Calveras, *Tecnicismos explanados* : « *Quitar de si todas las affecciones desordenadas* » (p. 25-42). Ce dernier est le début d'une série de recherches sur le vocabulaire de S. Ignace, destinées à éclaircir, moins par une étude philologique que par les rapprochements de textes, le sens et la portée de certaines expressions plus obscures ou vieillies qui peuvent faire difficulté dans l'interprétation du livre de S. Ignace. C'est dire combien elles sont précieuses, et les services que la nouvelle revue rendra aux études sur les doctrines spirituelles et leur histoire. Nous sommes sûrs qu'elle rencontrera partout la même faveur que son ainée la *Collection de la Bibliothèque* des Exercices du P. Watrigant. *Manresa* paraît tous les

trois mois. Elle est en relation avec un secrétariat général des Exercices installé aussi à la *santa Cueva* et qui aspire à devenir le centre de l'œuvre des *Exercices* pour l'Espagne et l'Amérique latine.

Nécrologie.

Le Baron Friedrich von Hugel, qui vient de mourir (février 1925) en Angleterre, à l'âge de 73 ans, était le fils aîné d'un diplomate autrichien, ami de Metternich, le Baron Karl von Hügel. Anglais par sa mère, (fille du général Farquharson), par sa résidence, et par son mariage avec Lady M. C. Herbert, il le devint par des lettres de naturalisation, en 1914.

Ses premiers travaux furent consacrés à l'exégèse, et notamment à la question du Pentateuque. Deux incidents : la lecture d'un mémoire à tendance progressiste très prononcée au Congrès des savants catholiques de Fribourg, en 1897 ; et une *Correspondance* avec le Professeur américain Ch. Briggs sur l'authenticité du Pentateuque et l'avenir de la critique biblique chez les catholiques, en 1906, firent ranger le Baron Frédéric (parfois confondu avec son frère cadet, le Baron Anatole, Curateur du Musée ethnologique de Cambridge) parmi les catholiques anglais entachés de modernisme. L'amitié constante de l'auteur pour le plus célèbre de ceux-ci, Georges Tyrrell, confirma cette opinion dans bien des esprits. Elle apparaît cependant trop sévère. Si, par plusieurs de ses idées, et de ses travaux, Frédéric de Hügel se plaça aux confins de l'orthodoxie catholique, et, parfois, au delà, il ne fut pas moderniste, au sens fort et hérétique du mot. Son loyalisme envers l'Eglise ne fit jamais question, non plus que sa piété personnelle, qui était profonde. Une de ses filles est devenue Carmélite en 1998. Il reste que ce laïc, très indépendant et très porté, par un zèle indiscutable mais pas toujours bien entendu, à augmenter et à faciliter le contact entre catholiques et non catholiques, entre croyants et non croyants, dépassa souvent les bornes. Quelques-unes de ses démarches purent être mal interprétées, et, ce qui est plus grave, plusieurs de ses théories vont à effacer des lignes de démarcation nécessaires, par exemple entre la mystique orthodoxe et d'origine sûrement divine, et des états où l'on peut bien reconnaître des dispositions lointaines, et une sorte de préfiguration naturelle de la contemplation surnaturelle, mais rien de plus. Même sur ce point, dans la Préface à la seconde édition (1923) de son livre : *L'Elément mystique dans la Religion*, le Baron de Hügel s'est efforcé de tenir compte des remarques que l'auteur de la présente note lui avait soumises, dans une recension de la première édition (1908), de son livre. En 1923, il admet que « le mysticisme dont nous voulons parler, lui et moi, n'est pas simplement une condition et une expérience (pour si obscure qu'elle

soit, et lointainement causée pour la présence actuelle de Dieu dans le monde) d'une Réalité quelconque distincte de nous-mêmes, mais est une expérience (plus ou moins claire et vivement perçue) de Dieu comme Esprit personnel, distinct et conscient » (1). Ce n'est pas encore assez net, mais c'est déjà un progrès.

Bien qu'il ait publié d'autres ouvrages, où les questions spirituelles sont abordées, ou même traitées : *Eternal Life* (*la Vie éternelle*), développement d'un mémoire destiné à l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, de J. Hastings, en 1912 ; et *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion* (*Essais et Discours sur la Philosophie de la Religion*), en 1921, c'est l'*Elément mystique de la Religion étudié dans sainte Catherine de Gênes et ses amis*, qui reste, de beaucoup, le livre principal du Baron de Hügel, et c'est lui qui justifie la présence de cette note dans la *Revue*. Quoiqu'en puisse penser de certaines idées de l'auteur, et aussi de sa manière, obscure, compliquée et « traçante », maint détail épisodique donnant lieu à des diversions, et parfois à des dissertations qui distraient l'attention du sujet principal, il faut reconnaître qu'il y a là un livre consciencieux et considérable. Les entours physiologiques, psychologiques et historiques des états spirituels les plus élevés y sont minutieusement étudiés, comme aussi les sources, religieuses, littéraires et philosophiques, des notions et des images familières aux grands mystiques.

Le sujet est bien choisi ; car, à côté de l'admirable contemplative, relativement bien connue, dont le petit *Traité du Purgatoire* est une des perles les plus précieuses de la mystique orthodoxe, figurent « ses amis », son cercle spirituel, sa « brigade », moins brillante que celle qui entourait la grande aînée, sainte Catherine de Sienne, mais très intéressante encore. Il y a là le disciple de Catherine de Gênes, Ettore Vernazza et son confesseur, Cattaneo Marabotto, qui mirent par écrit le *Traité*, et aussi les actes et paroles de leur mère spirituelle, immédiatement après la mort de celle-ci. Auprès de ces témoins majeurs figurent la fille d'Ettore, Tommassina (en religion, Battista) Vernazza, qui compila, sur les mémoires de son père et de Marabotto, la première Vie de la sainte, et composa — c'est du moins l'opinion motivée de M. F. von Hügel — le fameux *Dialogue spirituel entre*

(1) *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, Preface to the Second Edition, London, 1923, vol. I, p. XII. Le mémoire auquel fait allusion M. de Hügel avait paru dans les *Recherches de Sciences religieuse*, de mars-avril 1910. A ce propos, l'auteur de l'*Elément mystique* m'adressa une lettre infinie, presque un mémoire, et en français, car le Baron écrivait presque aussi correctement notre langue que l'anglais et l'allemand.

l'Ame, le Corps, l'Amour-propre, l'Esprit, l'Homme naturel et le Seigneur Dieu, souvent attribué à Catherine elle-même (1).

Bien accueilli en Angleterre, nonobstant sa masse et son accès difficile (après une simple réimpression, en 1909, de la première édition de 1908, une seconde édition est devenue nécessaire en 1923), l'ouvrage eut peu de retentissement ailleurs. En France, un chapitre fut traduit dans les *Annales de philosophie chrétienne*, mais n'a pas retenu l'attention de beaucoup. En Allemagne, et récemment, Frédéric Heiler qui, en s'évadant de l'Eglise catholique, s'est donné pour tâche, semble-t-il, d'en transporter et d'en faire valoir les trésors spirituels près de ses coreligionnaires évangéliques, se proclame hautement admirateur et disciple du Baron F. de Hügel, qu'il cite copieusement.

Des honneurs tardifs vinrent, dans sa nouvelle patrie, récompenser les travaux de l'auteur de *L'Elément mystique*. Docteur *ad honorem* de l'Université écossaise de St-Andrews en 1914, il reçut le titre de Docteur en théologie (D. D.) à Oxford, en 1920. Dans la dernière des rares lettres que j'ai reçues du Baron de Hügel, et qui est datée du 16 mars 1924, ses préoccupations apologétiques se font jour, ainsi que sa persévérante piété. Il y est fait allusion à « la magistrale et très équilibrée et toujours encore complète doctrine du Cardinal Juan de Lugo », touchant l'accession des infidèles à la foi, doctrine que je lui avais indiquée. Esprit aventureux, et parfois téméraire, le Baron de Hügel fut dans sa vie privée un chrétien convaincu, fervent et hautement respectable. Si l'on ne peut conseiller sans discernement la lecture de son œuvre écrite, on doit souhaiter que les théologiens spirituels profitent de la vaste érudition, et des vues mêlées, mais stimulantes et parfois fécondes, que cette œuvre contient.

Léonce de GRANDMAISON.

(1) Pour le détail, et une critique générale de l'ouvrage, je renvoie le lecteur français au Bulletin mentionné plus haut, dans les *Recherches de Science religieuse*, de mars 1910. La seconde édition comporte un certain nombre de corrections et additions, mais qui ne modifie nullement l'impression globale du livre.

(2) Dans son livre *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, Münich, 1923, où le baron F. de Hügel est cité et loué à vingt sept reprises ! Sur le livre de Heiler, je me suis expliqué dans les *Recherches de science religieuse* d'octobre 1924.

BIBLIOGRAPHIE[1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1925).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Hertling L. von SJ. — Gedanken zu einer Geschichte der katholischen Aszese. — *Stimmen der Zeit*, 108, 373-377.

Waffelaert Mgr. — Prospectus syntheticus vitae supranaturalis et porro mysticae. — *Ephem. Lovan.*, 2, 5-8.

Waffelaert Mgr. — Introductio in theologiam mysticam. Tabula III. Pars altera. — *Collat. Brugenses*, 24 (1924), 441-447, 25 (1925), 13-15.

Geerts JWJ MSC. — Hoofdlijnen der Ascetiek. VIII De Bronnen. — *Ons geestelijk Leven*, 4, 201-219.

Huyben dom J. OSB. — Chronique d'histoire de la spiritualité. — *Vie Spirituelle*, 11 [89]-[99].

X. — Chronique de théologie ascétique et mystique. — *Ami du clergé*, 8 janvier, 17-32 et 15 janvier, 33 36.

E. Alfonso OP. — Boletin de teologia mística. — *Ciencia Tomista*, 31 (1925), 74-103.

Bremond H. — La littérature catholique et la tradition III. — *Le Correspondant*, 10 mars, 684-703.

Sur la littérature ascétique et mystique depuis cinquante ans.

E. Underhill. — The authority of personal religious experience. — *Theology*, 10 (1925), 8-18.

Sur les relations d'expériences religieuses des mystiques.

Meadows GD. — Some Non-Catholic Books on Mysticism. — *The Catholic World*, 120, 656-60.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Zezschwitz Gertrud v. — Persönliches Erlebnis protestantischer Frömmigkeit. — Fribourg, Herder, 8°, VI-52 p.

Welby V. — An ethical mystik. — *Hibbert Journal*, 1924, 23, 101-106.

J. Engert. — Zur Psychologie von Naturmystik und Spiritismus. — *Anthropos*, 18-19 (1923-24), 619-655.

Heiler F. — Das Suchen nach Gott. Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islâm und Christentum von Sâdhu Suudar Singh. — Munich, Reinhardt, 8°, 94.

Œuvre d'un catholique passé au luthéranisme.

Keim A. — L'epicurisme, l'ascétisme et la morale utilitaire. — Paris, Alcan, 1924, 156 p.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Hosten E. — De devotione. — *Collat. Brugen.* 25, 24-33.

Hallfell PM. — Die Gleichfoermigkeit mit dem Willen Gottes. — *Divus Thomas*, 2 (1924), 129-148.

Zimmermann O. — Furcht Gottes. — *Schweizerische Kirchen-Zeitung*, 89-90.

Farina JA OSA. — La indiferencia santa bien entendida (suite). — *Vida sobrenatural*, 9, 102-111.

Garrigou-Lagrange R. OP. — L'imperfection est-elle distincte du péché véniel ? — *Vie Spirituelle*, 11, [85]-[88].

Garrigou-Lagrange R. OP. — L'augmentation de la charité et les actes imparfaits. — *Vie Spirituelle*, 11, 321-334.

— L'augmentation de la charité et la diminution de sa ferveur par le péché véniel. — *Ibid.*, 425-434.

Legrand A. — De necessitate directionis spiritualis. — *Collat. Brugenses*, 24 (1924), 459-469.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Carro VD. OP. — Los dones en la vida espiritual. IV. El don de inteligencia. — *Vida Sobren.*, 9, 237-248.

Sawicki F. — Philosophie der Liebe. Paderborn, Schoeningh, 1924, 8°, 130.

Boissieu A. de OP. — La charité envers le prochain. IV. Les péchés de la langue ; leurs remèdes. — *Vie Spirituelle*, 11, 435-439.

Tissier (Mgr). — L'actualité des vertus chrétiennes en temps démocratique. — *Lumen*, déc. 1924, 369-377.

Paul P. — Retraite séraphique sur l'humilité. — Paris, librairie Saint-François, 1924, 16°, 148 p.

Garrigou-Lagrange R. OP. — La mortification ou purification active. — *Vie Spirituelle*, 11, 521-536.

Feuling D. OSB. — Das Leid als Aufgabe. — *Bened. Monats.* 7, 81-96.

Forel O.L. — La psychologie des névroses. Genève. Kundig, 12, 258 p.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Harent St SJ. — La mystique d'après S. Thomas. — *Nouv. revue théol.* 52, 1-9.

Mulard R OP. — Désir naturel de connaître et vision béatifique. — *Revue sc. phil. et théol.* 14, 5-19.

Broglie G. de. — Sur la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas. — *Recherches*, 15, 5-53.

Houtepen L SC. — Volmaaktheid en mystieke contemplatie. — *Ons geestelijke Leven*, 169-175, 224-228.

Menager Dom A OSB. — La contemplation d'après un commentaire sur les Rois. — *Vie Spirituelle*, 11, [49]-[84].

C'est le commentaire publié sous le saint nom de S. Grégoire le Grand. Migne, PL. t. 79, 17-468.

Reigada J GM OP. — La contemplacion adquirida. — *Vida Sobrenatural*, 9, 5-15, 92-101.

Arintero J. — Santa Teresa y el Padre Tomás de Jesús. — *Ciencia Tomista*, 31, 54-73.

La vie contemplative selon l'enseignement traditionnel des carmes déchaussés. Préface. — La doctrine contemplative du V. P. **Jérôme-Gratien de la Mère de Dieu.** (Texte espagnol et résumé français). — *Etudes Carmélitaines*, 1924, 231-287.

Marie-Joseph du Sacré-Cœur OC. — La vérité sur l'ascétisme et sur la contemplation infuse. — *Etudes Carmélitaines*, 1924, 288-295.

Gabriel de Ste M.-Madeleine CD. — L'union de transformation dans la doctrine de saint **Jean de la Croix.** — *Vie Spirituelle*, 11, [127]-[144].

Claudio de Jesus Crucificado CD. — Relaciones de la escuela de **Tomas de Jesus** con el quietismo. — *Monte Carmelo*, 26, 66-75.

Suite de la polémique avec le P. Arintero sur la contemplation acquise.

Claudio de Jesus Crucificado CD. — Cuestiones místicas. V. La carta de **Ottolini** y las relaciones de los Carmelitas Descalzos con el **Quietismo.** — *Monte Carmelo*, 26, 118-127.

Claudio de Jesus Crucificado CD. — Cuestiones místicas VI. El P. Domingo de la S. Trinidad y la *Guia espiritual* de Molinos. — *Monte Carmelo*, 26, 163-169.

Evaristo de la Virgen del Carmen CD. — Que no! Carta abierta a mi amigo D. E. G. Pbo. — *Monte Carmelo*, 26, 170-178.

Sur la controverse avec le P. Arintero.

Nagore A. O Carth. — Ejempla notable de estigmatización. — *Vida Sobrenatural*, 9, 64-66.

Note manuscrite concernant la Ve Gertrude Oloriz, dominicaine au couvent de Santa Inès a Zaragoza, au début du XVIIIe siècle.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Joret FD OP. — L'incarnation de Dieu et les besoins de chacun de nous. — *Vie Spirituelle*, 11, 537-557.

Sinibaldi G. — Il regno del SS. Cuore di Gesù. — Milano, Vita e Pensiero, 1924, 8°, 563 p. (*Bibliotheca ascetica*, VI).

Géron P CSSR. — Die Stimme des Herrn. Kevelaer, Butzon und Becker, 1924, 8°, 638 p.

Rohr I. — Das Gebet im N. T. — Münster, Aschendorff, 1924, 8°, 46 p.

Lemonnyer A. — La prière chrétienne de demande. — *Vie Spirituelle*, 11, 558-574.

Cabrol F. — Les prières de **Chateaubriand.** — *Vie et arts liturg.*, 11, 104-107.

Cabassut Dom A OSB. — Vie chrétienne et vie liturgique. — *Vie et arts litarg.* 227-235.

D'après le *Journal* du Dr **Jean Hamon.**

Cabrol F OSB. — Les enseignements du Carême. — *Vie et arts litarg.*, 11, 145-154.

Delattre H. — Méditation sur le Pater. Lille, Giard, 1924, 12°, 96 p.

Parra Ch. — Béthanie. Neuf méditations sur l'évangile de Lazare. — Toulouse, 9, rue Montplaisir, 1924.

Deyrieux L. — La sagesse selon l'Evangile, méditations sur quelques paraboles. — Avignon, Aubanel, 16°, 174 p.

Harrasser G SJ. — Beitrage zur Geschichte und Aszese des Exerzitienbuches (Studien zur den E. des hl. Ignatius, I). — Innsbruck, Rauch, 8°, 184 p.

Boeminghaus E SJ. — Die Exerzitien des hl. **Ignatius** und die geistig-religioesen Stroemungen der Gegenwart. — *Stimmen der Zeit*, 108, 333-348.

Cecotti JB SJ. — Exercitia spiritualia a... proposita. — *Bibl. des Exercices*, n, 91. — Ed. *Spes*, 8°, 82 p.

Loos A OMI. — Die Ordensperson in der Einsamkeit. Vorträge für zehntägige Exerzitien. — Dülmen, Laumann, 1924, 8°, 478 p.

Zeij J SJ. — Die monatliche Geisteserneuerung. Ihr Segen, ihre Vorgeschichte, ihre Praxis. Innsbruk, Marianische Verlag, 1924, 12°, 272 p.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Blouet J. SS. — Le noviciat et le scolasticat ecclésiastiques. — *Vie Spirituelle*, 11, 406-409.

Lozano Sabino Th. OP. — Santo Tomás de Aquino y la Suma Teológica como medios de formación espiritual de Seminaristas. — *Vida Sobren.* 10, 159-169.

Mémoire présenté à la *Semaine Ascétique* de Valladolid.

G. Ch. — La conscience professionnelle cléricale et sa formation au for interne dans les petits séminaires. — *Recrut. Sacerd.*, 8-16, 38-44.

A. Schmitt OSB. — Moenchstum und Gegenwart. — *Bened. Monasts.* 7, 126-134.

De Kloosterroeping. IX. Een Goede keuze. — *Ons geest Leven*, 4, 176-187.

Imle F. — Im Garten der Ehe. Ein Wegweiser für reife Mädchen und iunge Frauen zu den Höenzielen der christlichen Ehe. — Merhgentheim, Ohlinger, 1924, 12°, 76 p.

XXX. — La famille chrétienne et la vie monastique. — *Bull. écrivains et artistes cath.*, 7, 149-154.

Hugon E OP. — L'organisme surnaturel dans l'âme des petits enfants. — *Vie Spirituelle*, 11, 503-507.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Jourdain de Saxe (Bx). — Lettres à la Bienheureuse Diane d'Andaló (1222-1236), traduction nouvelle avec notes historiques et annexes par **Marg. Aron.** — Paris, Desclée, 1924, 12°.

Lull R. — The Art of Contemplation, transl. and introd. by **W. A. Peers.** London, S.P.C.K., 1924, 8°, 117 p.

Meister **Eckhart** by Franz Pfeiffer (Leipzig 1857) tr. by C. de B. Evans. Londres, Watkins, 1924, 8°, XX-483 p.

Fra Iacopo Passavanti. — Lo specchio di vera penitenza, introduzione e testo a cura di **Maria Leonardon** e con prefazione di D. Giuliotti (*I libri della fede*, XVII), Firenze, Lib. ed. fiorentina, 8°, XL-424 p.

Watts N. — Love Songs of Sion. Selection of Devotional Verse from old English Sources. Adapted. New-York, Benziger, 1924, 8°, XXIII-167 p.

Anonyme du XIVe siècle. — The Cloud of Unknowing and other Treatises, — édités par D. **Justin MacCann.** — Londres, Burns Oates, and Washbourne, 1924, 16, LII-406 p.

Gerson Jean. — Sermon au commencement de Karesme. — *Vie Spirituelle*, 11 [104]-[126].

Sur la conversion ; édité d'après le ms. fr. B. N. 24841 par Dom J. B. Monnoyeur.

Ossuna François d' OM. — Le troisième abécédaire spirituel. 4e traité, D, ch. IV et V. — *Orient*, 11-16, 55-61.

d'Alzon E. — Méditations inédites (suite). *Prêtre et Apôtre*, 3-6, 32-34, 64-67.

Sorazu Sor Angeles concepc. franc. — Consideraciones sobre el Apocalipsis. — *Vida Sobrenatural*, 10, 170-181.

Angeles Sorazu. — La Vida espiritual, coro nada por la triple manifestación de Jesucristo. A Jesús por Maria. Revisada y anotada por el P. N. Pérez SJ. — Valladolid, Casa social católica, 1924, 12°, 409 p.

II. — Documents et Travaux

Mehlis G. — Plotin (Klassiker der Philosophie, XXI). Stuttgart, Frommann, 1924, 8, VIII-148 p.

Eberharter A. — Sünde und Busse im **Alter Testament.** (*Biblische Zeitfragen*, II, n. 10-12). Münster i. W. Aschendorff, 1924, 8°, 68 p.

Schmitz O. — Die Christusgemeinschaft des **Paulus** im Lichte seines Genetivgebrauchs. 2 Heft. — Gutersloh, Bertelsmann, 1924, 8°, 270 p.

Weber W. — Christusmystik : eine religionspsychologische Darstellung der **paulinischen** Christusfrömmigkeit (Untersuchungen z. N. T., 10). Leipzig, Hinrichs, 1924, VII-131 p.

Schauf W. — Sarx. Der Begriff *Fleisch* beim hl. **Paulus** unter bes. Berüchsichtigung seiner Erlöserlehre. (*Neut. Abhand.* XI, 1). — Münster, Aschendorff, 1924, 8°, XVI-208 p.

Serrano Don Luciano OSB. — Ascéticos **benedictinos** en lengua castellana. Valladolid, *Revista historica*, 1924.

Mémoire lu à la *Semaine Ascétique* de Valladolid.

Boeckeler D. Maura OSB. — Beziehungen des *Ordo virtutum* der hl. **Hildegard** zu ihrem Hauptwerke *Scivias*. — *Bened. Monats.* 7, 25-44, 135-145.

Bernareggi A. — Les antécédeuts de la dévotion au Cœur eucharistique dans l'iconographie et la spiritualité italiennes. — *Vie et arts liturg.*, 11, 121-132.

Hocedez E SJ. — Saint **Bonaventure**. — *Nouv. Rev. Théol*, 153-163.

Souligne le caractère essentiellement mystique de la synthèse bonaventurienne, d'après les travaux du P. Jules d'Albi et de M. Gilson.

Vicente de Peralta OMC. — Místicos franciscanos. — *Estudis franciscans*, 35, 20-48.

Sur la doctrine de S. **Bonaventure**, suite des articles de 1924.

Mioc V OFM. — Septem dona Spiritus Sancti in doctrina S. **Bonaventurae**. — Sarajevo 1924, 8°, 88 p.

Michel-Ange Fr. OMC. — S. Joseph dans les *Méditations* du **Pseudo-Bonaventure** (suite). — *Orient*, 17-26, 62-69.

Sticco Maria. — Il pensiero di S. **Bernardino da Siena**. — Milano, Vita e pensiero, 1924, 16°, VIII-202.

Wilmart A OSB. — Comment **Alain de la Roche** prêchait le Rosaire ou Psautier de la Vierge. — *Vie et arts liturg.*, 11, 108-115.

Ranft J. — Schoepfer und Geschoepf nach Kardinal **Nikolaus von Cusa**. Ein Beitrag zur Wurdigung des Kardinals als Mystiker. — Wurzbourg, Rita-Verlag, 8°, XII-152.

Dinnis E. — **More** mystik. Londres, Sands, 1924, 8°, 254.

Kneller CA SJ. — Zu den Kontroversen über den hl. **Ignatius v. Loyola**. I. Die Selbstbiographie. — *Zeits. Kath. Theol.*, 49, 1-23.

Vélez DM OSA. — La Madre **Antonia de san Juan** († 1580). — *Ciudad de Dios*, 1924, 139, 195-209.

Hoornaert R. — Les sources thérésiennes et « l'Amour divin » de G. **Echegoyen**. — *Rev. sc. phil. et théol.*, 14, 47-62.

G. Martinez. — **Santa Teresa de Jesus** ante los neurologos : la erotomana ? la histerica ? — *Espana y America*, 1er janvier, 15 février 1925.

Legendre M. — L'originalité de sainte Thérèse. — *Revue des Jeunes*, 362-75.

Sœur Marie-Claire de Jésus carm. — S. **Jean de la Croix** intime. Etude sur le Cœur de S. Jean de la Croix, 339 p.

A. Torro OFM. — **Fray Juan de los Angeles**, mistico psicologo, Barcelona, Vilamala, 1924, 2 vol., 8°, 288-408 p.

I. Monasterio. — Misticos Agustinos Espanoles : Santo **Tomas de Villanueva** ; **Luis de Alarcon** (Camino del Cielo, 1647). — *España y America*, 1er janvier, 15 février 1925.

Abad CM SJ. — Doctrina mística del V. P. **Luis de la Puente** (suite). — *Estudios eccles.*, 4, 43-58.

Cf. RAM, 1924, 327.

Curtius ER. — Die franzoesische Mystik des 17 Jahrhundert. — *Hochland*, 21 (1924), 120-133.

Ganay M. C. de. — La mère **Agnès de Jésus** de Langeac. — *Vie Spirituelle*, 11, 462-492.

Jérôme de la Mère de Dieu CD. — Un témoin « autorisé » de la doctrine mystique du Carmel. Le vénérable Frère **Jean de Saint-Samson.** — *Vie Spirituetle*, 11, 372-396.

— La doctrine du V. Fr. Jean de Saint-Samson. — *Ibid.*, 440-461 ; 575-588.

Olgiati Fr. — Il misticismo di **Michele Molinos.** — *Riv. filos neoscol.* 16, 356-366.

F. Pius. — The Life of S. **Paul of the Cross.** London, Sands, 1925, XX-439 p.

Jansen Fr SJ. — S. **Alphonse de Liguori** ascète. — *Nouv. Revue Théol.* 52, 193-213.

A propos de l'ouvrage du P. **Keusch**, annoncé dans la RAM, 5, 328.

Herr L. — Une délirante mystique et érotique au XVIIIe siècle. — *Journal de Psychologie*, 22, 43-88.

Réflexions d'une inconnue, atteinte de délire érotico-mystique.

Meyer P. OFM. — Gang durch die Erinnerungstätten der Dienerin Gottes **Anna Catherine Emmerick.**— Dülmen, Laumann, 1924, 8o, 46 p.

Portaluppi A. — Il problema critico delle opere di Anna **Caterina Emmerick.** — *Scuola Cattolica*, febbraio, 124-136.

Goutay (Me). — Un mystique. Dom **Mayeul Lamey** (1842-1903). — *La France religieuse*, 15 déc. 1924, 543-549.

Lajeunie E OP. — La vie intérieure de **Jean du Plessis.** — *Vie Spirituelle*, 11, 605-613.

D'après *La vie héroïque de Jean du Plessis*, commandant du Dixmude, 1892-1923, par le comte J. du Plessis. Paris, Plon.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

Librairie P. LETHIELLEUX

PARIS-VIe — 10, rue Cassette, 10 — PARIS-VIe

Compte chèques postaux N° 2.144 R. C. Seine. 31.964

Vient de Paraître

TRAITÉ DE LA VIE INTÉRIEURE

OU PETITE SOMME

DE THÉOLOGIE ASCETIQUE ET MYSTIQUE

d'après l'Esprit et les Principes de Saint Thomas d'Aquin

Par le R. P. **E. André-Marie MEYNARD**, O. P.

Nouvelle édition modifiée et complétée

d'après les travaux les plus récents sur la vie spirituelle.

Par le R. P. **Régis G. GEREST**, O. P.

Ire Partie : THÉOLOGIE ASCÉTIQUE. — Fort volume in-8° couronne de XVI-654 pages avec 4 tableaux synoptiques hors texte..... **15** fr. ; *franco* **16** fr. **20**

IIe Partie : THÉOLOGIE MYSTIQUE. — Fort volume in-8° couronne de XVI-576 pages..... **15** fr. ; *franco* **16** fr. **20**

Livre I. Introduction à la vie spirituelle. — Livre II. Le début de la vie spirituelle ; la vie purgative. — Livre III. — Les progrès de la vie spirituelle, les débuts de la vie illuminative. — Table analytique.

La *théologie ascétique* convient généralement à toutes les âmes qui s'occupent sérieusement de leur perfection. La *théologie mystique* s'adresse plus particulièrement aux âmes avancées dans les voies spirituelles ou bien à ceux qui les dirigent. La forme adoptée dans cet ouvrage est celle par demandes et réponses ; elle fait gagner en clarté et en précision et facilitera à beaucoup l'intelligence des choses de la spiritualité et, en rendra la pratique plus aisée.

Un excellent ouvrage du R. P. Régis **G. GEREST** servira utilement d'introduction à ce traité, c'est le *Mémorial de la vie spirituelle*, 3e édition, in-16 de 416 pages, **7** fr. **50** ; *franco* **8** fr. **20** ; ou encore : *Synthèse de la Vie spirituelle*, brochure de 72 pages..... **1** fr. **50** ; *franco* **1** fr. **80**

Les Secrets de la Vie Spirituelle

qui en découvrent les illusions

Par le P. **François GUILLORÉ**, de la Compagnie de Jésus

Publié par le R. P. **H. WATRIGANT**, S. J.

In-8 couronne de XVI-576 pages..... **10** fr. *franco* **11** »

Voici que, cette année, la « Collection pour Directeurs spirituels », s'enrichit d'un ouvrage de grande valeur, sur les *Illusions de la Vie spirituelle*, dont l'auteur est le Père François Guilloré. S. J.

Divers membres du clergé régulier et séculier, allemands, espagnols, italiens, français, ont parlé des Illusions Spirituelles : nul peut-être en aucune langue n'a fouillé ce sujet difficile autant que le P. François Guilloré. L'auteur écrit principalement pour les directeurs d'âmes ; et ceux-ci seront reconnaissants à ce maître si perspicace d'avoir si bien étudié les causes d'erreur dans la spiritualité pratique, et de leur avoir signalé les multiples formes d'illusions dont leurs disciples pourraient être victimes

Le présent volume est la reproduction intégrale de l'édition de 1684, corrigée et augmentée avec tant de soin par l'auteur lui-même.

MAISON ALFRED MAME ET FILS

TOURS. — Agence à Paris, 6, rue Madame (VIe)

Vient de paraître :

Saints et Saintes de Dieu

Lectures quotidiennes

Par le R. P. **RENÉ MOREAU**, S. J.

« Les Saints », dit l'auteur dans sa préface, « sont nos maîtres, nos pédagogues. Ils prolongent l'action par laquelle ils ont glorifié Dieu, en poussant leurs jeunes frères à l'imitation de leur héroïsme, ou du moins de leurs vertus. Pour ce résultat, rien ne vaut que de montrer, de laisser voir plutôt ce que la grâce a fait de leur nature... Ce qu'il y faut c'est la vérité... » Notre temps, un peu trop critique peut-être, préfère la vérité aux faits merveilleux et aux légendes naguère en faveur auprès des hagiographes. Sans tomber dans *l'hypercritique*, le P. Moreau serre de près le réel et laisse à la sainteté sa face humaine ; il ne vise ni à l'éloquence ni à l'effet ; son but est d'offrir pour chacun des jours de l'année une lecture édifiante mais sagement historique. Il y a parfaitement réussi. Son livre intéressera tous ceux qui veulent être renseignés exactement sur les Saints de l'Eglise ; ils constitue de plus un cadeau de réelle valeur à offrir à un prêtre, à une religieuse, à un premier communiant, etc...

Deux forts vol. in-8 de 800 p. chacun. Les 2 vol. brochés.... **45 fr.**

Un volume à lire et à répandre :

Histoire populaire de Jésus

Par **FERNAND LAUDET**, de l'Institut

20e Edition

Innombrables sont ceux qui ne connaissent pas l'Évangile ou qui ne l'ont pas retenu parce qu'il ne leur a pas été présenté sous la forme d'une histoire. Ce livre est donc à répandre et à faire connaître dans tous les milieux Il n'est presque personne — hommes, femmes, jeunes gens ou enfants — gens du monde, industriels, commerçants, paysans ou ouvriers, qui ne trouve, à le lire intérêt et profit.

Sur la demande de nombreuses personnalités catholiques, il a été publié une édition bon marché pour la propagande.

Un volume in-12. Broché..... **6 fr. 75**

Edition de propagande, in-32 { broché ..... **1 fr. 95** / Cartonné..... **2 fr. 95**

Les Catalogues de la Maison Mame

(Livres d'Étrennes, Romans, Livres de prix, Éditions liturgiques, Paroissiens, Missels de première communion et de mariage Livres de piété, Livres classiques, Littérature religieuse

sont envoyés sur demande gratis et franco.

TOULOUSE. — IMP. SAINT CYPRIEN. — I. VIDAILLON